ENI PUCCINELLI ORLANDI

As formas do silêncio

No movimento dos sentidos

EDITORA UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Orlandi, Eni Puccinelli, 1942-
Or5f As formas do silêncio: no movimento dos sentidos / Eni Puccinelli Orlandi. – 6ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

1. Linguagem – Filosofia. 2. Silêncio. 3. Sentidos e sensações. I. Título.

CDD 401
001.56
ISBN 978-85-268-0755-6 152.1

Índices para catálogo sistemático:

1. Linguagem–Filosofia 401
2. Silêncio 001.56
3. Sentidos e sensações 152.1

Copyright © by Eni Puccinelli Orlandi
Copyright © 2007 by Editora da Unicamp

2ª reimpressão, 2011

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistema eletrônico, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.

Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
www.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

Não há, ó gente, ó não, luar como este do sertão...

CATULO DA PAIXÃO CEARENSE,
"Luar do Sertão"

Sumário

Introdução 11

Silêncio e Sentido 27

Os Limites do Método e da Observação 39

Silêncio, sujeito, história
Significando nas Margens 61

Silêncios e Resistência
Um Estudo da Censura 93

Silêncio, Cópia e Reflexão 133

Conclusão 151

Bibliografia 179

Introdução

Escrever um livro sobre o silêncio apresenta suas dificuldades. Porque tomá-lo como objeto de reflexão, e colocarmo-nos na relação do dizível com o indizível, nos faz correr o risco mesmo de seus efeitos: o de não saber caminhar entre o dizer e o não-dizer.

De todo modo, é interessante lembrar aqui que, se meu primeiro livro publicado tinha como subtítulo "As formas do discurso" (Brasiliense, 1983), não é por acaso que, feito um percurso de reflexão e escrita, eu tenha chegado a este que, de direito, tem como título *As formas do silêncio*.

O fio condutor deste livro é a apresentação dos sentidos do silêncio e é isso que o estudioso da linguagem encontrará aqui desenvolvido com a cautela de quem cuida de explorar os entremeios tanto das disciplinas como das diferentes teorias da linguagem, procurando no entanto uma especificidade.

Acredito que o mais importante é compreender que: 1. há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há

silêncio nas palavras; 2. o estudo do silenciamento (que já não é silêncio mas "pôr em silêncio") nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do "implícito". Vale lembrar que a significação implícita, segundo O. Ducrot (1972), "aparece — e algumas vezes se dá — como sobreposta a uma outra significação". Essa distinção que fazemos entre implícito e silêncio estará dita de muitos modos neste nosso trabalho, já que, para nós, o sentido do silêncio não é algo juntado, sobreposto pela intenção do locutor: há um sentido no silêncio. O silêncio foi relegado a uma posição secundária como excrescência, como o "resto" da linguagem. Nosso trabalho o erige em fator essencial como condição do significar, como veremos.

Se uma dessas características (a 1) livra o silêncio do sentido "passivo" e "negativo" que lhe foi atribuído nas formas sociais da nossa cultura, a outra (a 2) liga o não-dizer à história e à ideologia.

Por outro lado, há uma dimensão do silêncio que remete ao caráter de incompletude da linguagem: todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer. Essa dimensão nos leva a apreciar a errância dos sentidos (a sua migração), a vontade do "um" (da unidade, do sentido fixo), o lugar do *non sense*, o equívoco, a incompletude (lugar dos muitos sentidos, do fugaz, do não-apreensível), não como meros acidentes da linguagem, mas como o cerne mesmo de seu funcionamento.

Movimento, mas também relação incerta entre mudança e permanência se cruzam indistintamente no silêncio. Nem um sujeito tão visível, nem um sentido tão certo, eis o que nos fica à mão quando aprofundamos a compreensão do modo de significar do silêncio. E que chega a nos fazer compreender de modo interessante o que é, por exemplo, a censura, vista aqui por nós não como um dado que tem sua sede na consciência que um indivíduo tem de um sentido (proibido), mas como um fato produzido pela história. Pensada através da noção de silêncio, como veremos, a própria noção de censura se alarga para compreender qualquer processo de silenciamento que limite o sujeito no percurso de sentidos. Mas mostra ao mesmo tempo a força corrosiva do silêncio que faz significar em outros lugares o que não "vinga" em um lugar determinado. O sentido não pára; ele muda de caminho.

O silêncio é assim a "respiração" (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é "um", para o que permite o movimento do sujeito.

O real da linguagem — o discreto, o um — encontra sua contraparte no silêncio.

O silêncio como horizonte, como iminência do sentido, tal como expressamos no corpo de nosso trabalho, aponta-nos que o fora da linguagem não é o nada mas ainda sentido.

Silêncio que atravessa as palavras, que existe entre elas, ou que indica que o sentido pode sempre ser outro, ou ainda que aquilo que é mais importante nunca se diz, todos esses modos de existir dos sentidos e do silêncio nos levam a colocar que o silêncio é "fundante". Desse modo, nesta nossa reflexão, procuramos indicar as várias pistas pelas quais alcançamos esse princípio da significação: o silêncio como fundador. Paralelamente, aprofundamos a análise dos modos de apagar sentidos, de silenciar e de produzir o não-sentido onde ele mostra algo que é ameaça.

Assim, quando dizemos que há silêncio nas palavras, estamos dizendo que elas são atravessadas de silêncio; elas produzem silêncio; o silêncio "fala" por elas; elas silenciam.

As palavras são cheias de sentidos a não dizer e, além disso, colocamos no silêncio muitas delas.

Mas há também um outro aspecto da reflexão sobre o silêncio que consideramos bastante relevante. Trata-se do fato de que, pela exploração mesma da capacidade de compreender o silêncio com nossos procedimentos reflexivos, fizemos um percurso pela *análise de discurso* que nos mostra, por sua vez, a função e o alcance de alguns de seus conceitos, assim como nos permite avaliar melhor seu espaço teórico e a história de seu desenvolvimento.

Isso se deve talvez ao fato de que, procurando entender a materialidade simbólica específica do silêncio, pudemos alargar a compreensão da nossa relação com as palavras. Esse laço, assim compreendido, indica-nos que não estamos nas palavras para falar delas, ou de seus "conteúdos", mas para falar com elas. Se assim podemos passar de palavras para as imagens (relação do verbal com a metáfora), fazemos ainda outra passagem mais radical, passando das palavras para o "jogo". É nessa dimensão do significar, como jogo de palavras, em que importa mais a remissão das palavras para as palavras — desmontando a noção de linearidade e a que centra o sentido nos "conteúdos" —, que o silêncio faz sua entrada. O não-um (os muitos sentidos), o efeito do um (o sentido literal) e o (in)definir-se na relação das muitas formações discursivas têm no silêncio o seu ponto de sustentação. Desse modo é que se pode considerar que todo discurso já é uma fala que fala com outras palavras, através de outras palavras.[1]

Com efeito, através da reflexão sobre o silêncio, reflexão que tem como base a formulação de questões que pensassem o "não-dito" discursivamente, para que se tornassem visíveis aspectos deste que não aparecem no tratamento lingüístico ou pragmático dado a ele, também alguns aspectos da análise de discurso se tornaram mais claros.

Uma observação se impõe para situar um ponto essencial dessa relação de meu trabalho sobre o silêncio e a compreensão de certo percurso teórico da análise de discurso. Embora a condição do significar

1 Sem esquecer que, da perspectiva discursiva, as palavras já são sempre discursos, na sua relação com os sentidos.

seja o imaginário — do sujeito e do sentido —, para a análise de discurso há real (mesmo que para isso seja preciso distinguir diferentes tipos de "real", segundo Pêcheux, 1983). É nessa relação do imaginário com o real que podemos apreender a especificidade da materialidade do silêncio, sua opacidade, seu trabalho no processo de significação. É a partir desse ponto de vista que gostaríamos de situar algumas questões fundamentais para quem trabalha com o discursivo. Não devemos, por outro lado, esquecer que, embora as noções de imaginário, real e simbólico estejam definidas como tal no campo da psicanálise, o modo como a análise de discurso vai articular essas três noções é próprio de seu campo específico. Essa especificidade está em que a articulação dessas três noções se dá, na análise de discurso, em relação à ideologia e à determinação histórica e não ao inconsciente, como é o caso da psicanálise. Isso produz um certo deslocamento no modo de pensar essas noções em suas posições relativas, particularmente em relação ao que a análise de discurso trata no domínio do imaginário e dos efeitos da evidência, produzidos pelos mecanismos ideológicos.

Tomando Pêcheux como referência básica para entender a análise de discurso da escola francesa, podemos dizer que o que singulariza o pensamento desse autor, e estabelece conseqüentemente a sustentação fundamental da análise de discurso, é o lugar particular que ele dá à língua, de um lado, em relação à ideologia, que ele trata no domínio conceptual

do "interdiscurso", e, de outro, ao inconsciente, na relação da língua com o que seria a *lalangue* (Lacan) e de que Pêcheux não trata especificamente[2] em seu trabalho, já que ele visa justamente o outro lado dessa relação: o discurso como lugar de contato entre língua e ideologia.

Isso lhe permite conceber, diferentemente das ciências sociais, o que é e como funciona a ideologia (pela não-transparência da linguagem: leia-se pela tomada em consideração da materialidade lingüística), ao mesmo tempo em que desloca o conceito de língua em sua autonomia absoluta (como é vista na lingüística) para a autonomia relativa (pensando a materialidade histórica). Daí ser a análise de discurso por ele proposta distinta da análise de conteúdo e da análise lingüística.

O funcionamento do silêncio atesta o movimento do discurso que se faz na contradição entre o "um" e o "múltiplo", o mesmo e o diferente, entre paráfrase e polissemia. Esse movimento, por sua vez, mostra o movimento contraditório, tanto do sujeito quanto do sentido, fazendo-se no entremeio entre a ilusão de um sentido só (efeito da relação com o interdiscurso) e o equívoco de todos os sentidos (efeito da relação com a *lalangue*). Embora não trabalhasse, como trabalhamos, com o silêncio, Pêcheux conduziu com maestria, ao longo de sua

2. M. Pêcheux (1969, p. 110): "Nous soulignons encore une fois que la théorie du discours ne peut en aucune façon se substituer à une théorie de l'idéologie, pas plus qu'à une théorie de l'inconscient, mais qu'elle peut intervenir dans le champ de ces théories".

reflexão, a consideração da regularidade e do equívoco. Não como observador onisciente, que, com seu esboço de teoria, tudo pudesse controlar, mas como quem sofria teoricamente os embates do jogo dos sentidos (no observado e no observador).

Palavras com palavras, palavras com conceitos, palavras com coisas, interioridade com exterioridade, descrição e interpretação, esses foram os pares que não deixaram de se colocar em sua movência no próprio modo de esse autor pensar a teoria do discurso.

No entanto, se algo fica como alvo fixo nessa constante movência, é sem dúvida o reconhecimento de que se tem necessidade da "unidade" para pensar a diferença, ou melhor, há necessidade desse "um" na construção da relação com o múltiplo. Não a "unidade" dada mas o fato da unidade, ou seja, a "unidade" construída imaginariamente. Aí está a grande contribuição da análise de discurso: observar os modos de construção do imaginário necessário na produção dos sentidos. Por não negar a eficácia material do imaginário, ela torna visíveis os processos da construção desse "um" que, ainda que imaginária, é necessária e nos indica os modos de existência e de relação com o múltiplo, pois, como diz Pêcheux (1975, pp. 83-84), "a forma unitária é o meio essencial da divisão e da contradição". Ou, dito de outra maneira, a diferença precisa da construção imaginária da "unidade". Os que negam a eficácia do imaginário em geral o reduzem seja ao "irreal", seja a um "efeito psicológico individual, de natureza poética". Não vêem assim sua necessidade e sua eficácia.

Sabemos que a dispersão dos sentidos e do sujeito é condição de existência do discurso (Orlandi e Guimarães, 1988), mas para que funcione ele toma a aparência da unidade. Essa ilusão de unidade é efeito ideológico, é construção necessária do imaginário discursivo. Logo, tanto a dispersão como a ilusão da unidade são igualmente constitutivas.

Estas nossas considerações vão na direção de pensar a língua como "base comum de todos os processos discursivos", ou seja, de pensar a necessidade de manter a noção de língua (enquanto estrutura) como pré-requisito indispensável para pensar os processos discursivos. Entretanto, não se trata de pensar a língua enquanto forma abstrata mas em sua materialidade.

Isso tudo pode ser observado, no pensamento de Pêcheux, quando ele considera que a ideologia não funciona como um mecanismo fechado (e sem falhas) nem a língua como um sistema homogêneo. Mais precisamente, como tivemos a ocasião de afirmar muitas vezes em nosso trabalho (Orlandi, 1983, p. 162), a relação entre língua e discurso se faz por reconhecimento, e suas fronteiras são colocadas em causa constantemente. A língua não existe pois na "forma de um bloco homogêneo de regras organizado à maneira de uma máquina lógica" (Pêcheux, idem). Daí o vai-e-vem incessante entre a ordem das coisas, a do pensamento e a do discurso, e que mostra a decalagem constante entre pensamento e forma gramatical na constituição discursiva dos referentes. Há, em su-

ma, uma separação irremediável entre a ordem das coisas e a do discurso.

É nesse lugar teórico que aparece a necessidade da ideologia na relação com a produção de sentidos. A ideologia se produz justamente no ponto de encontro da materialidade da língua com a materialidade da história. Como o discurso é o lugar desse encontro, é no discurso (materialidade específica da ideologia) que melhor podemos observar esse ponto de articulação. Para isso é preciso compreender o estatuto teórico e metodológico do conceito de formação discursiva na análise de discurso. As diferentes formulações de enunciados se reúnem em pontos do dizer, em regiões historicamente determinadas de relações de força e de sentidos: as formações discursivas. Expliquemo-nos. Para Pêcheux, o discurso é efeito de sentidos entre locutores. Compreender o que é efeito de sentidos é compreender que o sentido não está (alocado) em lugar nenhum mas se produz nas relações: dos sujeitos, dos sentidos, e isso só é possível, já que sujeito e sentido se constituem mutuamente, pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas (que constituem as distintas regiões do dizível para os sujeitos). As formações discursivas são diferentes regiões que recortam o interdiscurso (o dizível, a memória do dizer) e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes. O dizível (o interdiscurso) se parte em diferentes regiões (as diferentes formações

discursivas) desigualmente acessíveis aos diferentes locutores. Quando se concebe a língua — como os lingüistas — enquanto sistema de formas abstratas (e não material), tem-se a transparência e o efeito de literalidade. Porém, se a concebemos — na perspectiva discursiva — como materialidade, essa materialidade lingüística é o lugar da manifestação das relações de forças e de sentidos que refletem os confrontos ideológicos. Essa perspectiva devolve a opacidade do texto ao olhar do leitor.

Compreender o que é efeito de sentidos, em suma, é compreender a necessidade da ideologia na constituição dos sentidos e dos sujeitos. É da relação regulada historicamente entre as muitas formações discursivas (com seus muitos sentidos possíveis que se limitam reciprocamente) que se constituem os diferentes efeitos de sentidos entre locutores. Sem esquecer que os próprios locutores (posições do sujeito) não são anteriores à constituição desses efeitos mas se produzem com eles. Importa ainda lembrar que o limite de uma formação discursiva é o que a distingue de outra (logo, é o mesmo limite da outra), o que permite pensar (como Courtine, 1982) que a formação discursiva é heterogênea em relação a ela mesma, pois já evoca por si o "outro" sentido que ela não significa. Ora, a relação com as múltiplas formações discursivas nos mostra que não há coincidência entre a ordem do discurso e a ordem das coisas. Uma mesma coisa pode ter diferentes sentidos para os sujeitos. E é aí que se manifestam a relação contraditória da materialidade da língua e a da história.

Falar em "efeitos de sentido" é pois aceitar que se está sempre no jogo, na relação das diferentes formações discursivas, na relação entre diferentes sentidos. Daí a presença do equívoco, do sem-sentido, do sentido "outro" e, conseqüentemente, do investimento em "um" sentido.

Aí se situa o trabalho do silêncio.

Essa relação entre os processos discursivos e a língua está na base da compreensão do imaginário como necessário. Os processos discursivos se desenvolvem sobre a base dessa estrutura (a língua) e não enquanto expressão de um puro pensamento, de uma pura atividade cognitiva que utilizaria "acidentalmente" os sistemas lingüísticos (Pêcheux, ibidem). Daí que discurso não é a fala, isto é, uma forma individual concreta de habitar a abstração da língua. Ele não tem esse caráter "antropológico". Os discursos estão duplamente determinados: de um lado, pelas formações ideológicas que os relacionam a formações discursivas definidas e, de outro, pela autonomia relativa da língua.

Desse modo, se o lingüista pode dizer que a língua é indiferente ao discurso, pois tem sua autonomia relativa, ela se rege por leis internas, o analista de discurso dirá no entanto que o discurso não é indiferente à língua. É o que diz Courtine (1982) quando afirma que o discurso materializa o contato entre o ideológico e o lingüístico, pois ele representa no interior da língua os efeitos das contradições ideológicas e manifesta a existência da materialidade lingüística no interior da ideologia. Por que, diz ele, falamos a mesma língua e falamos diferente?

É assim que podemos compreender o silêncio fundador como o não-dito que é história e que, dada a necessária relação do sentido com o imaginário, é também função da relação (necessária) entre língua e ideologia. O silêncio trabalha então essa necessidade.

Se a linguagem implica silêncio, este, por sua vez, é o não-dito visto do interior da linguagem. Não é o nada, não é o vazio sem história. É o silêncio significante. Vale aliás a pena redizer, nesta introdução, o que será dito em muitas partes desta reflexão: o fato de que a relação silêncio/linguagem é complexa, sem deixar de sublinhar ainda uma vez que, no entanto, em nossa reflexão, o silêncio não é mero complemento de linguagem. Ele tem significância própria. E quando dizemos fundador estamos afirmando esse seu caráter necessário e próprio. Fundador não significa aqui "originário", nem o lugar do sentido absoluto. Nem tampouco que haveria, no silêncio, um sentido independente, auto-suficiente, preexistente. Significa que o silêncio é garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio.[3] O silêncio não é pois, em nossa perspectiva, o "tudo" da linguagem. Nem o ideal do lugar "outro", como não é tampouco o abismo dos sen-

3 É interessante observar, em relação a essa importância fundamental do silêncio, o fato de que a expressão "algo calou fundo em X" mostra bem o seu sentido dúplice: calar = não dizer, e, no caso, calar = impregnar o sujeito X daquele sentido.

tidos. Ele é, sim, a possibilidade para o sujeito de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do "um" com o "múltiplo", a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa.

Por isso, distinguimos entre: a) o silêncio fundador, aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significante, produzindo as condições para significar; e b) a política do silêncio, que se subdivide em: b 1) silêncio constitutivo, o que nos indica que para dizer é preciso não-dizer (uma palavra apaga necessariamente as "outras" palavras); e b 2) o silêncio local, que se refere à censura propriamente (àquilo que é proibido dizer em uma certa conjuntura). Isso tudo nos faz compreender que estar no sentido com palavras e estar no sentido em silêncio são modos absolutamente diferentes entre si. E isso faz parte da nossa forma de significar, de nos relacionarmos com o mundo, com as coisas e com as pessoas.

Finalmente, se a reflexão sobre o silêncio nos mostra a complexidade da análise de discurso, já que por ela podemos nos debruçar sobre os efeitos contraditórios da produção de sentidos na relação entre o dizer e o não-dizer, essa reflexão nos ensina também que, embora seja preciso que já haja sentido para produzir sentidos (falamos com palavras que já têm sentidos), estes não estão nunca completamente já lá. Eles podem chegar de qualquer lugar e eles se movem e se desdobram em outros sentidos.

Essa possibilidade de movimento, de deslocamento de palavras em presença e ausência, leva-nos a fazer um paralelo que mostra ao mesmo tempo uma relação fundamental entre a linguagem e o tempo.

Em latim, o tempo marcado (*tempus*) tem uma relação com o "evo" (*aevum*), que é o tempo contínuo. O tempo é que marca o "evo". A definição do tempo medieval (em São Tomás) é *numerus motus secundum prius et posterius*, ou seja, o número do movimento segundo o que vem antes e depois (*medioevo* = evo médio). Assim é que vemos a relação entre palavra e silêncio: a palavra imprime-se no contínuo significante do silêncio e ela o marca, o segmenta e o distingue em sentidos discretos, constituindo um tempo (*tempus*) no movimento contínuo (*aevum*) dos sentidos no silêncio.[4] Podemos enfim dizer que há um ritmo no significar que supõe o movimento entre silêncio e linguagem.

4 Agradeço ao professor Mendonça a possibilidade desse paralelo. Além dessa forma latina, ele também lembrou a presença do silêncio nos textos de Guimarães Rosa, e referiu à falá da gente da roça ao negociar bois. Uma conversa que pode durar muito tempo e na qual desvios e introdução de novos assuntos não significam interrupção de negociação. As expressões que vão marcar o negócio feito ou não ("Quanto você quer?"/"Quanto você dá?") podem vir entremeadas de muito silêncio que não é de modo algum sem sentido.

No início é o silêncio. A linguagem vem depois

Quando o homem, em sua história, percebeu o silêncio como significação, criou a linguagem para retê-lo.

O ato de falar é o de separar, distinguir e, paradoxalmente, vislumbrar o silêncio e evitá-lo. Esse gesto disciplina o significar, pois já é um projeto de sedentarização do sentido. A linguagem estabiliza o movimento dos sentidos. No silêncio, ao contrário, sentido e sujeito se movem largamente.

Em suma: quando o homem individualizou (instituiu) o silêncio como algo significativamente discernível, ele estabeleceu o espaço da linguagem.

Apreendendo o silêncio

Estudando o discurso religioso, tive de passar necessariamente pela questão do silêncio. E para não estacionar no tão conhecido silêncio místico, fiz

um esforço de reflexão para pensar as outras formas de silêncio, eu diria mesmo os outros silêncios.

As palavras são múltiplas mas os silêncios também o são. A especificação dessa idéia começou a se elaborar a partir da minha observação sobre diferentes ordens de discurso em suas distintas propriedades e definições.

A primeira coisa que percebi é que, inadvertidamente, eu havia mal definido o discurso religioso como "aquele em que fala a voz de Deus" (Orlandi, 1983). Essa definição pode ser interessante para o teólogo, mas não o é para o analista de discurso.

Dessa perspectiva, a do analista de discurso, o que se pode dizer é que o que funciona na religião é a *onipotência do silêncio divino*. Mais particularmente, isso quer dizer que, na ordem do discurso religioso, Deus é o lugar da onipotência do silêncio. E o homem precisa desse lugar, desse silêncio, para colocar uma sua fala específica: a de sua *espiritualidade*.

Nem por isso a religião deixa de lhe ser fundamental: no discurso religioso, não é apenas o mesmo sempre-homem falando; o que importa é que a religião institui um outro lugar e assim dá um *estatuto* (e, logo, um *sentido*) diferente a essa fala. Diferença à qual o homem não é indiferente.

Assim, reformulando a definição que havia proposto, eu diria agora que no discurso religioso, em seu silêncio, "o homem faz falar a voz de Deus".

A partir dessas reflexões, e conduzida pela minha convivência com a discussão sobre o político na linguagem, interessei-me por outra característica desse mesmo tema: a *política do silêncio*. Isto é, o *silenciamento*.

Aí entra toda a questão do "tomar" a palavra, "tirar" a palavra, obrigar a dizer, fazer calar, silenciar etc.

Em face dessa sua dimensão política, o silêncio pode ser considerado tanto parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência). E tem todo um campo fértil para ser observado: na relação entre índios e brancos, na fala sobre a reforma agrária, nos discursos sobre a mulher, só para citar alguns terrenos já explorados por mim.

A partir daí uma nova passagem teórica se faz necessária. Não é suficiente pensar o silenciamento. Para compreender a linguagem é preciso entender o silêncio para além de sua dimensão política.

Desenvolvendo então essa reflexão podemos chegar a algo que, a meu ver, coloca em estado de questão a própria história da reflexão sobre a linguagem, com respeito tanto à Gramática quanto à Retórica.

Chegamos então a uma hipótese que é extremamente incômoda para os que trabalham com a linguagem: *o silêncio é fundante*. Quer dizer, o silêncio é a matéria significante por excelência, um *continuum* significante. O real da significação é o silêncio. E como o nosso objeto de reflexão é o discurso, chegamos a uma outra afirmação que sucede a essa: o silêncio é o real do discurso.

O homem está "condenado" a significar. Com ou sem palavras, diante do mundo, há uma injunção à "interpretação": tudo tem de fazer sentido (qual-

quer que ele seja). O homem está irremediavelmente constituído pela sua relação com o simbólico.

Numa certa perspectiva, a dominante nos estudos dos signos, produz-se uma sobreposição entre linguagem (verbal e não-verbal) e significação.

Disso decorreu um recobrimento dessas duas noções, resultando uma redução pela qual qualquer *matéria significante fala*, isto é, é remetida à linguagem (sobretudo verbal) para que lhe seja atribuído sentido.

Nessa mesma direção, coloca-se o "império do verbal" em nossas formas sociais: traduz-se o silêncio em palavras. Vê-se assim o silêncio como linguagem e perde-se sua especificidade, enquanto matéria significante distinta da linguagem.

Revendo o dilema entre Semiologia e Lingüística — qual contém qual? —, podemos colocá-lo como um falso dilema, pois pressupõe a dominância da linguagem verbal: toda linguagem está repassada de linguagem verbal ou, como se diz, todo sistema de signos (de qualquer natureza) é atravessado (interpretado) pela linguagem verbal. São pensadas aí as várias linguagens, sem, contudo, se conceder um lugar mais decisivo a seu exterior. Sendo a relação do homem com o sentido uma relação necessária, o significar não tem exterior; no entanto, se concebemos o silêncio tal como estamos propondo, a linguagem tem.

Só se pode pensar o silêncio, sem cair na armadilha dessa relação, quando se pensa o "avesso da estrutura", sem o binarismo, sem as oposições e regras estritas e categóricas. Quando se pensam radicalmente não os produtos mas os *processos de significação*, isto é, o *discurso*.

Então, ao invés de pensar o silêncio como *falta*, podemos, ao contrário, pensar a linguagem como *excesso*.

Essa possibilidade, aliás, já está tematizada na linguagem corrente em expressões que se opõem, como as que seguem:

Estar em silêncio/Romper o silêncio
Guardar o silêncio/Tomar a palavra
Ficar em silêncio/Apropriar-se da palavra

Nelas se pode perceber o silêncio como o estado primeiro, aparecendo a palavra já como movimento em torno.

Na perspectiva que assumimos, o silêncio não fala. O silêncio *é*. Ele *significa*. Ou melhor: no silêncio, o sentido *é*.

Podemos mesmo chegar a uma proposição mais forte, invertendo a posição que nos é dada pelo senso comum (e sustentada pela ciência), na qual a linguagem aparece como "figura" e o silêncio como "fundo". Desse modo, podemos dizer que o silêncio é que é "figura", já que é fundante. Estruturante, pelo avesso. Fazendo-se um paralelo com o que diz Hjelmslev (1943) a propósito dos três níveis, o da substância, o da forma e o da matéria (*sens*), é no nível dessa última que localizamos o silêncio fundante.

Constitutivo em primeira e múltiplas instâncias, ele tem primazia sobre as palavras.

A linguagem, por seu lado, já é *categorização* do silêncio. É movimento periférico, ruído.

O desejo de unicidade que atravessa o homem é função da sua relação com o simbólico sob o modo do verbal.

A linguagem é conjunção significante da existência e é produzida pelo homem, para domesticar a significação.

A fala divide o silêncio. Organiza-o. O silêncio é disperso, e a fala é voltada para a unicidade e as entidades discretas. Formas. Segmentos visíveis e funcionais que tornam a significação *calculável*.

Se tudo isso pode ser dito a propósito da linguagem, falar do silêncio traz, em si, uma dificuldade maior, já que ele se apresenta como absoluto, contínuo, disperso.

O silêncio não está disponível à visibilidade, não é diretamente observável. Ele passa pelas palavras. Não dura. Só é possível vislumbrá-lo de modo fugaz. Ele escorre por entre a trama das falas.

Para tratar da questão do silêncio, já que é impossível *observá-lo* (organizá-lo), podemos usar duas ordens de metáforas: a do *mar* e a do *eco*.

Em ambas jogam a grande extensão e um certo movimento que retorna e, ao mesmo tempo, produz um deslocamento. "O final da onda que o mar sempre adia."

O mar: incalculável, disperso, profundo, imóvel em seu movimento monótono, do qual as ondas são as frestas que o tornam visível. Imagem.

O eco: repetição, não-finitude, movimento contínuo. Também fresta para ouvi-lo. Som.

Se nos voltamos agora para a história das palavras, encontramos a etimologia de *silentium*, referida a *silens*, que significa: que se cala, silencioso, que não faz ruído, calmo, que está em repouso, sombra etc.

Algumas observações a respeito do uso dessa palavra são interessantes. Embora na época clássica não houvesse diferença de sentido entre *sileo* e *taceo* (calar), primitivamente *sileo* não designava propriamente "silêncio" mas "tranqüilidade", ausência de movimento ou ruído: "Estar em silêncio" = "Estar quieto". Empregava-se *sileo* para falar de coisas, de pessoas e, especialmente, da noite, dos ventos e do *mar*. *Silentium*, mar profundo. E aí deparamos com o aspecto fluido e líquido do silêncio.

A nossa metáfora aproveita esse impulso etimológico. Como para o mar, é na profundidade, no silêncio, que está o real do sentido. As ondas são apenas o seu ruído, suas bordas (limites), seu movimento periférico (palavras).

A linguagem supõe pois a transformação da matéria significante por excelência (silêncio) em significados apreensíveis, verbalizáveis. Matéria e formas. A significação é um movimento. Errância do sujeito, errância dos sentidos.

É preciso insistir que a matéria significante do silêncio é diferente da significância da linguagem (verbal e não-verbal). Ao tornar visível a significação, a fala transforma a própria natureza da significação.

Essa diferença de natureza pode ser mais bem pensada se consideramos a articulação entre gesto e silêncio, enquanto expressividade.

Também a gestualidade, a relação com o corpo, está orientada pela fala. Quando alguém se pega em silêncio, rearranja-se, muda a "expressão", os gestos. Procura ter uma expressão que "fala". É a visibilidade (legibilidade) que *se* configura e *nos* configura. A linguagem se constitui para asseverar, gregarizar, unificar o sentido (e os sujeitos).

Quer dizer: a identidade — coerência, totalidade, unicidade — produzida pela nossa relação com a linguagem nos faz visíveis e intercambiáveis (familiares à espécie humana).

O silêncio, de seu lado, é o que pode transtornar a unicidade. Não suportando a ausência das palavras — "por que você está quieto? O que você está pensando?"—, o homem exerce seu controle e sua disciplina fazendo o silêncio falar ou, ao contrário, supondo poder calar o sujeito.

Isso resulta de um imediatismo tanto mais acentuado quanto mais vem em linha reta da tradição da racionalidade: o claro e distinto. O homem — tendo de responder à injunção de transparência e objetividade — não se dá o tempo de trabalhar a diferença entre *falar* e *significar*.

Para nosso contexto histórico-social, um homem em silêncio é um homem sem sentido. Então, o homem abre mão do risco da significação, da sua ameaça e se preenche: fala. Atulha o espaço de sons e cria a idéia de silêncio como vazio, como falta. Ao negar

sua relação fundamental com o silêncio, ele apaga uma das *mediações* que lhe são básicas.

Desse modo, a partir da elisão dessa mediação, estabelecem-se e desenvolvem-se as reflexões que tematizam a relação linguagem/pensamento e linguagem/mundo (sociedade) e que atribuem funções que confirmam a centralidade da linguagem.

De nossa parte, proporíamos um deslocamento, um descentramento da linguagem, que permitiria refletir sobre um outra relação, anterior, a meu ver, a esta, e mediadora:

Linguagem / silêncio → mundo (sociedade)
Linguagem / silêncio → pensamento

Quando não falamos, não estamos apenas mudos, estamos em silêncio: há o "pensamento", a introspecção, a contemplação etc.

O nosso imaginário social destinou um lugar subalterno para o silêncio. Há uma ideologia da comunicação, do apagamento do silêncio, muito pronunciada nas sociedades contemporâneas. Isso se expressa pela urgência do dizer e pela multidão de linguagens a que estamos submetidos no cotidiano. Ao mesmo tempo, espera-se que se estejam produzindo signos visíveis (audíveis) o tempo todo. Ilusão de controle pelo que "aparece": temos de estar emitindo sinais sonoros (dizíveis, visíveis) continuamente.

Não acreditamos que tenha sido sempre assim. A nossa hipótese é a de que há, na relação com a lin-

guagem, uma progressão histórica do silêncio para a verbalização, o que se reflete não só na prática geral da linguagem como no discurso da ciência. Assim, teríamos:

+ silêncio · – silêncio

mito tragédia filosofia Ciências Humanas e Sociais

No mito, a significação prescinde da explicitação cabal de seus modos de significar. Já na tragédia, essa explicitação começa a alargar seu lugar. Podemos pensar, por exemplo, no *mito* de Electra, no reconhecimento de seu irmão Orestes, que se dá apenas pelo *agon* (confronto). Já na *tragédia*, há uma descrição do reconhecimento: ela o reconhece porque ele carrega a espada de modo peculiar, porque tem uma cicatriz na testa etc. No caso da filosofia, passa-se para um outro discurso, em que se tematiza vastamente o sentido em sua relação com o ser. Percurso que desemboca nas Ciências Sociais e Humanas, que se instituem em várias disciplinas diferentes com distintos objetos e discursos diversos para falar dessa mesma coisa. Dominado pelas múltiplas metalinguagens, o fato tem de significar nas diferentes "explicações", que, por sua vez, o povoam de muitos signos. Exílio do silêncio. Do século XIX para cá se aceleram a produção de linguagens e a contenção do silêncio. As palavras se desdobram indefinidamente em palavras (na maior parte das vezes, ecos do mesmo, sem sair do lugar).

O silêncio, mediando as relações entre linguagem, mundo e pensamento, resiste à pressão de controle exercida pela urgência da linguagem e significa de outras e muitas maneiras.

Essa mediação é mais um dos elementos que desvelam a ilusão referencial: o silêncio não é transparente e ele atua na passagem (des-vão) entre pensamento-palavra-e-coisa. Também aqui se verifica que não há uma relação termo a termo entre esses domínios.

Para terminar, ainda uma vez Saussure.

Ao tomarmos o silêncio como objeto de reflexão, não o fizemos sem pensar no mestre genebrino que aliou em si duas formas de silêncio. Estamos falando: a) do silêncio *de* Saussure, que não se fez autor de seu *Curso*; e b) do silêncio *sobre* Saussure, o dos *Anagramas*, que os lingüistas preferem ignorar com deferência. Há ainda o silêncio *em* Saussure, quando tematiza uma certa noção de sistema (valor), ou do eixo das substituições etc.

Tampouco vamos apagar, na questão do silêncio, a presença de Pêcheux. O interlocutor silenciado, ou em silêncio. Que se deu o trabalho difícil de falar da *Langue Introuvable* (1984) e que, com suas reflexões sobre o discurso, permitiu que se pensassem o silêncio, a significação, no meio do alarido formalista. O Pêcheux que, falando do "discurso-real autoprotetor", diz do engendramento de uma nova fraseologia que, "refletindo o que todo mundo sabe, permite calar o que cada um entende sem confessar" (1982).

Os Limites do Método e da Observação*

A única palavra que me devora é aquela que meu coração não diz.
Sueli Costa e Abel Silva, "Jura Secreta"

Um livro deve valer por tudo o que nele não deveu caber.
G. Rosa, *Tutaméia*

Os textos acima sugerem a reflexão sobre a relação entre silêncio e emoção, silêncio e escrita. Quer se trate de uma coisa ou de outra, essas duas citações referem o silêncio enquanto elemento constitutivo do sentido. Elas, no entanto, fazem isso contextualizando o silêncio de modo diferente.

A primeira evoca o canibalismo ("devora") presente na cultura brasileira de várias maneiras: a) a antropofagia enquanto real histórico (atestado

* Uma primeira versão deste capítulo foi apresentada, em francês, no Colóquio de Urbino (1988), cujas atas foram publicadas no livro *Les sens et ses hétérogénéités* (1990).

abundantemente na literatura européia dos séculos XVI e XVII); e b) o canibalismo simbólico, tornado movimento intelectual, inaugurado pela Semana de Arte Moderna em São Paulo (1922): a cultura européia "digerida" pela cultura brasileira.

A antropofagia define, nos dois casos, para o brasileiro, uma origem em que a devoração (seja histórica, seja simbólica) está na base mesma de sua relação com a "alteridade".

Na segunda citação, trata-se da literatura brasileira e de um de seus escritores mais expressivos, que trabalhou a língua "em seu estado gasoso", segundo suas palavras: uma língua sem margens, sem limites.

Em sua relação à alteridade, em sua relação à língua, a cultura brasileira acolhe o silêncio.

Teria pois o silêncio um aspecto cultural? Com toda a evidência. Mas a cultura não é o único fator que conta. Determinações políticas e históricas estão igualmente inscritas aí.

Com efeito, as diferentes abordagens são muito distintas e resultam em concepções muito diversas de silêncio.

Em nosso caso, essa abordagem foi estabelecida durante uma pesquisa de campo em que observávamos os processos de linguagem na situação de contato entre índios e brancos.

Na Floresta Amazônica, nas margens do grande rio Xingu, compreendemos a importância fluida do silêncio. Ou melhor, compreendemos que há uma relação fundamental (fundadora) entre o homem e o silêncio, em face da significação.

Outras experiências, dessa vez de linguagem, também nos fizeram entender isso.

Na poesia, a leitura de Mallarmé, de M. Bandeira ou de Carlos Drummond de Andrade, entre outros. Não só na poesia, aliás, mas na literatura em geral, o silêncio é fundamental.[1]

Na música, compositores como P. Geist, J. Cage, Webern, E. Gismonti, E. Satie e o intérprete C. Arrau, em particular. Ou seja, também a música em geral, em suas diferentes expressões, propõe-nos uma relação com o silêncio.

No campo das imagens, há filmes que nos trazem a reflexão sobre o silêncio de modo particular: *Pai Patrão* e *Paris, Texas*.

Por outro lado, pela observação dos diferentes discursos, podemos reconhecer fatos que nos remetem à importância do silêncio: o discurso religioso, em que Deus representa a onipotência do silêncio (Eckart, segundo Heidegger, "é no que a linguagem não diz que Deus é verdadeiramente Deus"); o jurídico, em que o discurso liberal ("todos os homens são iguais perante a lei"), produzindo o apagamento das diferenças constitutivas dos lugares distintos, reduz o interlocutor ao silêncio; o científico, do qual é bem conhecido o fato de que há teorias que não deixamos significar; o discurso amoroso, em que a onipotência avizinha o impossível, é um discurso votado ao silêncio.

---

1 A esse respeito veja-se, por exemplo, a reflexão de B. Waldman (1989) sobre a produção do silêncio em Dalton Trevisan, em Clarice Lispector.

Os silêncios, o silêncio

Era assim preciso que trabalhássemos essas intuições sem cair na mística do silêncio ou na relação silêncio–NADA (morte), interpretação essa reiterada pela cultura ocidental (cf. Shakespeare, em *Hamlet:* "o resto é o silêncio").

Como fazer aparecer a dimensão, por assim dizer, "otimista" do silêncio?

De início, propondo-nos uma concepção não-negativa de silêncio: o silêncio não fala, ele significa.

A partir dessa concepção não o definimos negativamente em relação à linguagem (o que ele *não* é) mas em sua relação *constitutiva* com a significação (o que ele *é*).

Esse era um início. A partir dessa definição (provisória) e de algumas noções auxiliares, procedemos a análises em que pudemos discernir traços do trabalho do silêncio em diferentes discursos.

O silêncio significa de múltiplas maneiras e é o objeto de reflexão de teorias distintas: de filósofos, de psicanalistas, de semiólogos, de etnólogos, e até mesmo os lingüistas se interessam pelo silêncio, sob a etiqueta da elipse e do implícito.

Além disso, há silêncios múltiplos: o silêncio das emoções, o místico, o da contemplação, o da introspecção, o da revolta, o da resistência, o da disciplina, o do exercício do poder, o da derrota da vontade etc.

A partir da concepção não-negativa de silêncio, e da observação de seus modos de existência, outra questão se impõe: como compreender o silêncio?

Inicialmente, tornando precisa a perspectiva da qual estamos falando: a perspectiva discursiva, que se define pelo fato de que a noção de discurso supõe a superação da dicotomia estrita língua/fala.

Desta perspectiva, há alguns objetivos a atingir, através da reflexão sobre o silêncio, que procuraremos expor aqui.

Esses diferentes objetivos têm em comum o fato de não proporem uma aproximação dos modelos existentes, mas, ao contrário, de recusarem o isomorfismo. Procuramos assim nos distanciar desses modelos, mesmo se a finalidade última é a de retornar sobre a linguagem.

Esse esforço de nos afastarmos dos modelos existentes permite que nos ponhamos em guarda contra o que chamaríamos de "tendências integracionistas" — tais como a pragmática, a etnometodologia, as teorias da enunciação — que referem (reduzem) o silêncio à linguagem verbal, apagando sua especificidade. Essa forma de trabalho representa a redução dos fatos de linguagem ao "mesmo", ao já conhecido, em suma, ao sistema lingüístico tal qual.

Voltemos, pois, aos objetivos visados pela perspectiva discursiva na reflexão sobre o silêncio.

Pensar o silêncio

Pensar o silêncio é um esforço contra a hegemonia do formalismo

A reflexão sobre a linguagem conduzida pelas diferentes formas da lingüística — seja sob o modo do estruturalismo, seja do transformacionalismo — exclui o silêncio, pelo menos tal como o estamos definindo. Primeiramente, pelo lugar ancilar que dá à significação e, em seguida, pelo compromisso com o objetivismo abstrato, pela sua relação com o racionalismo, já que esta reflexão não leva em conta a irracionalidade, o equívoco, a desorganização tanto do sentido quanto do sujeito.

No estruturalismo, a idéia de "meta" e a de "Ø" como oposição não deixam lugar para o silêncio e preenchem tudo com o lingüístico definido em sua totalidade. O silêncio adquire o valor que lhe dita seu oposto; não existe como tal. O formalismo chomskiano, no seu intento, aliás louvável, de preencher o vazio teórico dos modelos behavioristas, impede, no entanto, que aí se elabore uma teoria do "fato" da linguagem e tapa o buraco com uma teoria rarefeita e de fôlego curto, dominada por fórmulas. Que fala da gramática mas não fala da língua. O silêncio, com seu caráter não-visível (legível), obscuro, contínuo, não-calculável, está excluído.

Propomos, pois, a problematização de toda tentativa de sedentarização da noção de silêncio, seja na forma da elipse (ao nível da frase), das "figuras" (em retórica), ou da distinção dito/não-dito, que reduz o não-dito ao implícito (as teorias da argumentação).

Nós opomos a isso a idéia de que sem silêncio não há sentido, sendo que o silêncio não é apenas um acidente que intervém ocasionalmente: ele é necessário à significação.

O implícito é já um subproduto desse trabalho do silêncio, um efeito particular dessa relação mais de fundo e constitutiva. O implícito é o resto visível dessa relação. É um seu resíduo, um epifenômeno.

O silêncio, tal como o concebemos, não remete ao dito; ele se mantém como tal, permanece silêncio.

Pensar o silêncio representa um esforço contra o positivismo na observação dos fatos de linguagem

O silêncio não é diretamente observável e no entanto ele não é o vazio, mesmo do ponto de vista da percepção: nós o sentimos, ele está "lá" (no sorriso da Gioconda, no amarelo de Van Gogh, nas grandes extensões, nas pausas).

Para torná-lo visível, é preciso observá-lo *indiretamente* por métodos (discursivos) históricos, críticos, desconstrutivistas.

É preciso aqui lembrar que pensamos a relação indireta entre o produto e sua "origem", sua "causa". Sem considerar a historicidade do texto, os processos de construção dos efeitos de sentidos, é impossível compreender o silêncio.

Não podemos observá-lo senão por seus efeitos (retóricos, políticos) e pelos muitos modos de construção da significação.

Quando se trata do silêncio, nós não temos *marcas* formais, mas *pistas*, *traços*.

É por fissuras, rupturas, falhas, que ele se mostra, fugazmente: "É só de tempos em tempos que ele se volta para o homem" (Heidegger, falando do Ser e do Ente, 1969).

Mesmo se o silêncio está sempre lá, ele é efêmero em face do homem, no que diz respeito à sua observação. Assim, sem teoria não se atinge o seu modo de existência e de funcionamento na significação.

Pensar o silêncio é problematizar as noções de linearidade, literalidade, completude

Discursivamente, o sentido se faz em todas as direções. Conceitos discursivos como "interdiscurso" (memória do dizer), "intertexto" (relação entre textos), "relação de sentidos" o atestam.

A significação não se desenvolve sobre uma linha reta, mensurável, calculável, segmentável. Os sentidos são dispersos, eles se desenvolvem em todas as direções e se fazem por diferentes matérias, entre as quais se encontra o silêncio.

A materialidade do sentido não é indiferente aos processos de significação e a seus efeitos: o silêncio significa de modo contínuo, absoluto, enquanto a linguagem verbal significa por unidades discretas, formais. Eis uma diferença que é preciso não apagar.

Por outro lado, noções como as de incisa e de elipse são interessantes para observar a extensão do domínio conceptual da linearidade e da literalidade. A incisa aparece, na história da reflexão gramatical, como acréscimo contingente, e a elipse, como falta necessária. Quando tomamos o silêncio como fundante, essa dissimetria (paradoxal do ponto de vista da linearidade) se explica: o silêncio é assimétrico em relação ao dizer e a elipse é do domínio do silêncio. A incisa é evitada; os gramáticos intuíram a importância do silêncio e a rejeitaram: o dizer precisa da falta.

Quanto à completude, já tivemos ocasião de observar em diversas ocasiões que a incompletude é fundamental no dizer. É a incompletude que produz a possibilidade do múltiplo, base da polissemia. E é o silêncio que preside essa possibilidade. A linguagem empurra o que ela não é para o "nada". Mas o silêncio significa esse "nada" se multiplicando em sentidos: quanto mais falta, mais silêncio se instala, mais possibilidades de sentidos se apresentam.

Pensar o silêncio é colocar questões a propósito dos limites da dialogia. Pensar o silêncio nos limites da dialogia é pensar a relação com o Outro[2] como uma relação contraditória

Quando se pensa o sujeito em relação com o silêncio, a opacidade do "Outro" se manifesta.

Assim, pensar o silêncio é pensar a solidão do sujeito em face dos sentidos, ou melhor, é pensar a história solitária do sujeito em face dos sentidos. É por aí que se pode fazer intervir as "fissuras" que nos mostram efeitos de silêncio. O Outro está presente mas *no* discurso, de modo ambíguo (presente e ausente). E os modos de existência (presença) das personagens do discurso são significativos.

Pensar o silêncio como um limite ao dialogismo é fazer a crítica a uma sua concepção behaviorista, dominada pela função de *informação* e de turnos de fala, assim como à *esquematização* da relação

2 A questão da relação com o Outro como constitutiva do sujeito, na tradição dialógica — que coloca que não há centro para o sujeito — tem em J. Authier (1984) um momento de elaboração fundamental na confluência teórica dos campos enunciativo, psicanalítico e discursivo. Estabelecendo o conceito de "heterogeneidade", ela fala da função do desconhecimento que, no imaginário do sujeito dividido, reconstrói a imagem do sujeito autônomo apagando a divisão que remete ao ponto de vista segundo o qual "o centro é um 'golpe montado' para o sujeito, de que as Ciências Humanas fazem seu objeto, ignorando que ele é imaginário" (Roudinesco, E., 1977). Authier dirá então: "En rupture avec le Moi, fondement de la subjectivité classique conçue comme un interieur face à l'exteriorité du monde, le fondement du sujet est ici déplacé, délogé dans un lieu multiple, fondamentalement hétéronome, où l'extériorité est à l'interieur du sujet (Clément, C., 1972). Là où se rejoignent ces conceptions du discours, de l'idéologie, de l'inconscient, que les théories de l'énonciation ne peuvent sans risque pour la linguistique, éluder, c'est dans l'affirmation que, constitutivement, dans le sujet, dans son discours, il y a de l'Autre" (1984).

de significação entre os diferentes sujeitos e suas posições.

A intervenção do silêncio faz aparecer a falta de simetria entre os interlocutores. A relação de interlocução não é nem bem-comportada, nem obedece a uma lógica preestabelecida. Ela é atravessada, entre outros, pela des-organização do silêncio.

O conceito de dialogia só se faz necessário porque as unidades são segmentáveis. A dialogia tem sua realidade conceptual sustentada pela noção de língua (gregaridade, regras com suas ordens próprias, linearidade) e de segmental.

A matéria significante do silêncio é de outra natureza e não opera pela "discreção", pela "gregaridade", deslocando assim a noção de partilha, de completude e também a de dialogia.

A não-completude, que é própria a todo processo discursivo, vista na perspectiva da questão do silêncio, fica então assim: a) o silêncio, na constituição do sujeito, rompe com a absolutização narcísica do eu que, esta, seria a asfixia do sujeito, já que o apagamento é necessário para sua constituição: o silenciamento é parte da experiência da identidade, pois é parte constitutiva do processo de identificação, é o que lhe dá espaço diferencial, condição de movimento; b) o silêncio, na constituição do sentido, é que impede o *non sense* pelo muito cheio, produzindo o espaço em que se move a materialidade significante (o não-dito necessário para o dito).

Pensar o silêncio em sua especificidade significativa é problematizar palavras como "representação", "interpretação"

O silêncio é representável? Não acreditamos.

Isso coloca limites à interpretabilidade e à redução da linguagem só à informação, à comunicação.

Temos proposto, em nosso trabalho, distinguir (Orlandi, 1987): a) inteligibilidade (unidade significativa discernível em nível de frase); b) interpretabilidade (atribuição de sentido ao enunciado); e c) compreensão (apreensão dos processos de significação de um texto).

Diríamos que o silêncio não é interpretável, mas compreensível.

Compreender o silêncio é explicitar o modo pelo qual ele significa.

Compreender o silêncio não é, pois, atribuir-lhe um sentido metafórico em sua relação com o dizer ("traduzir" o silêncio em palavras), mas conhecer os processos de significação que ele põe em jogo. Conhecer os seus modos de significar.

Finalmente, pensar o silêncio, a nosso ver, é traçar um limite à redução da significação ao paradigma da linguagem verbal. Isso significa propor uma descentração do verbal

À descentração do sujeito, que é um princípio constitutivo da análise de discurso, junta-se, pela reflexão sobre os processos significativos do silêncio, a descentração da linguagem verbal enquanto espaço privilegiado de significação.

Fazendo apelo ao silêncio, deslocam-se as relações:

SINTAXE = GRAMÁTICA
SIGNIFICAÇÃO = LINGUAGEM VERBAL.

A linguagem (e as contribuições de seu estudo) deve estar pressuposta, mas não pode ter o estatuto de paradigma ou de centro para o qual se orientam tanto a significação do silêncio quanto sua explicação.

Como se trata do domínio da semântica discursiva, está excluída a possibilidade de falar em "gramática do silêncio", ou de "sintaxe do silêncio" e outras formas (integracionistas) de não considerar o silêncio em sua especificidade material.

Ao mesmo tempo, a observação da materialidade (significativa) do silêncio nos permite ser críticos em face da afirmação categórica de que a linguagem não tem exterior (Barthes, 1978). Essa é uma afirmação que não reconhece a contradição, que elide o funcionamento paradoxal dos sentidos.

As diversas categorizações de silêncio

Podemos perceber que, em muitas propostas de classificação, domina a concepção negativa do silêncio.

Lyotard (1983, p. 30) propõe a distinção de *quatro* silêncios.

Segundo ele, a frase que substitui o silêncio seria uma negativa. O que é negado por ela seria uma das quatro instâncias que constituem um universo de frases: o destinatário, o referente, o sentido, o emissor.

Ainda segundo esse mesmo autor, a frase implicada pelo silêncio seria uma negativa que se formularia assim:

a) esse caso não é da sua conta;
b) esse caso não existe;
c) esse caso não é significável;
d) esse caso não é da minha conta.

Essas categorizações, embora definidas negativamente, trazem alguma contribuição para a compreensão do silêncio e organizam o seu modo de significar. Mas, de certa forma, remetem ainda fortemente o silêncio ao dito, permanecendo na instância da frase.

Também a retórica é, claramente, um lugar relevante para a discussão das formas de silêncio.

É desse modo, em relação à retórica, que Prandi (1988) transpõe os limites da frase e do caráter negativo do silêncio.

No quadro da frase, dirá ele, a elipse, figura frástica do silêncio, qualifica-se negativamente, como realização vazia de uma categoria formal funcional dada. No discurso, entretanto, o silêncio adquire uma identidade positiva, índice, entre outros, que

se traduz na presença das figuras do silêncio especificamente textuais, da elipse. Prandi assinala: a reticência ("la sventurata rispose"), a descontinuidade temática ("Pedro ganhou? Viva a França!"), a subdeterminação semântica ("Uma morte perfumada"). Nós acrescentaríamos aí a preterição (o silêncio que é projetado para o futuro discursivo).

De modo geral, se nos colocamos em uma perspectiva discursiva e, em conseqüência, não-negativa do silêncio, toda uma revisão das "figuras" seria necessária e revelaria aspectos interessantes do próprio estudo da retórica.

No caso presente, o que nos interessa é sobretudo fazer aparecer, em relação às categorizações das formas de silêncio, duas delas: a) o silêncio fundante; e b) a política do silêncio (o silenciamento).

A primeira nos indica que todo processo de significação traz uma relação necessária ao silêncio; a segunda diz que — como o sentido é sempre produzido de um lugar, a partir de uma posição do sujeito — ao dizer, ele estará, necessariamente, não dizendo "outros" sentidos. Isso produz um recorte necessário no sentido. Dizer e silenciar andam juntos.

Há, pois, uma declinação política da significação que resulta no silenciamento como forma não de calar mas de fazer dizer "uma" coisa, para não deixar dizer "outras". Ou seja, o silêncio recorta o dizer. Essa é sua dimensão política.

Essa dimensão política do silêncio está, no entanto, assentada sobre o fato de que o silêncio faz parte de todo processo de significação (dimensão

fundante do silêncio). Sem silêncio não há sentido porque o silêncio é a matéria significativa por excelência, ou, como diz Wittgenstein (1961): "a relação do silêncio com a linguagem mostra a constituição essencial da linguagem".

Quando atentamos para o silêncio, tematizando razões "constitutivas", fazemos o percurso da relação silêncio/linguagem e estamos no domínio do silêncio fundante. Quando circulamos pelas razões políticas, trabalhamos a dimensão do silenciamento na "formulação"[3] dos sentidos.

Silêncio, linguagem, análise

Do que acabamos de expor resulta que, se a linguagem é categorização do silêncio, isto é, ela produz a sedentarização dos sentidos, as palavras representam já uma disciplinação da significação "selvagem" do silêncio. Assim, a produção verbal serve para a administração (gestão) do sentido.

O dizer como ato que domestica o significar serve à asserção, à unificação do sentido e à unicidade do sujeito.

A identidade — que exige coerência, unicidade, heterogeneidade disciplinada — produzida por nossa relação à linguagem nos torna visíveis e intercambiáveis, como sujeitos.

Ao contrário, por sua relação com o silêncio, o homem se remete à continuidade, à contradição, à diferença, às rupturas, ao absoluto e à indistinção.

Pensando a representação tal como tem sido concebida pelas teorias da linguagem, referidas ao verbal, podemos considerar que o silêncio não é representável.

Resulta assim uma dificuldade colocada pela resistência do "objeto" silêncio: como falar de algo não-representável e cuja observação não se pode fazer pelos métodos correntes?

Levando essa reflexão mais longe, podemos mesmo considerar que esses métodos e essas teorias são a própria negação do silêncio como matéria significativa diferente e específica.

Assim, a dificuldade na análise — quando se coloca a questão do silêncio — não é, como para outras disciplinas da linguagem, ora o excesso de dados, ora a falta de teoria, mas sim a necessidade de uma *ruptura*.

Dissemos, mais acima, que observamos o silêncio *indiretamente*. Mais do que "marcas" (paradigma da demonstração), temos "pistas" (conjecturas). Para analisar o silêncio é assim preciso fazer intervir a teoria enquanto crítica.

Em conseqüência, é preciso deslocar a análise do domínio dos produtos para o dos processos de produção dos sentidos. O método de que necessitamos deve então ser "histórico" (discursivo), e fazer apelo

3 Em Courtine (1982) podemos observar a articulação entre os dois eixos, o da constituição e o da formulação, na produção dos sentidos. O eixo da constituição (o vertical) é o que se relaciona ao interdiscurso e é o responsável pelo saber discursivo, sua história (o dizível, o já-dito), e o eixo da formulação se remete ao intradiscurso e representa a atualização do dizer por um sujeito em seu aqui e agora.

à "interdiscursividade", trabalhando com os entremeios, os reflexos indiretos, os efeitos.

A partir desse deslocamento podemos pensar os seguintes modos de aproximação do silêncio:

a) Trabalhar com a noção de *completude* (incompletude) elaborando, por exemplo, a relação elipse/incisa, em face do enunciado canônico (paradigmático).

Aliás, a própria definição de linguagem em Aristóteles remete à questão da completude (e silêncio), pois, segundo ele, dizer é "falar algo de algo."

De onde podemos esboçar três possibilidades, pelo menos:

Dizer algo de tudo	Erudição
Dizer tudo de algo	Especialização
Dizer tudo de tudo	Formalismo

O mito da exaustividade leva à abstração como condição do saber, assim como à ilusão da onipotência do método; o silêncio, uma vez que não é tangível (empiricamente), mostra, de forma paradoxal, os limites dos métodos formais.

b) Analisar as "figuras", produzindo um deslocamento no modo como se trabalha a Retórica.

Seria necessário trabalhar as "figuras" como "sintomas" da marginalização do silêncio dos processos de significação.

Assim, um modo interessante de considerar o silêncio é, por exemplo, através de uma fenomenologia das figuras (Prandi, 1988), que nos traz a complexidade e a multiplicidade de "acontecimentos" do silêncio, produzindo um deslocamento metodológico em que o silêncio pode ser compreendido.

c) Pôr em relação múltiplos textos (intertextualidade), pela análise das paráfrases, em particular.

O silêncio é fugaz. O homem não o suporta e assim não lhe permite senão uma existência efêmera. Pela relação entre múltiplos fragmentos de linguagem, pode-se construir uma certa duração para torná-lo observável, nas condições em que ele se produz. Ressalta-se assim sua materialidade histórica.

Em todos esses casos se faz intervir a historicidade de forma particular, pelo fato de se relacionarem múltiplos discursos.

Para ilustrar isso nós podemos lembrar alguns aspectos de nosso estudo (1990) a propósito do silêncio sobre a presença/ausência do índio na(da) identidade cultural brasileira.

Como o índio foi excluído da língua e da identidade nacional brasileira?

Com efeito, o índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos.

Mesmo se eles têm boas intenções, como mediadores, eles reduzem os índios a "argumentos" da re-

tórica colonial. Eles falam do índio para que ele não signifique fora de certos sentidos necessários para a construção de uma identidade brasileira determinada em que o índio não conta. Trata-se da construção de sentidos que servem sobretudo à instituição das relações colonialistas entre os países europeus e o Novo Mundo.

Para compreender esse silêncio, foi preciso refazer toda uma trama discursiva que foi construída pela ciência, pela política social e pela religião (a catequese) ao longo de uma história de 500 anos. Por seu lado, esse silêncio pode ser compreendido como resistência do índio a toda tentativa de integração: ele não fala (do lugar em que se "espera" que ele fale). Quer se trate de dominação ou de resistência, é pela historicidade que se pode encontrar todo um processo discursivo marcado pela produção de sentidos que apagam o índio, processo que o colocou *no* silêncio. Nem por isso ele deixa de significar em nossa história.[4]

O silêncio não é pois imediatamente visível e interpretável. É a historicidade inscrita no tecido textual que pode "devolvê-lo", torná-lo apreensível, compreensível. Desse modo, o trabalho com o silêncio implica a consideração dessas suas características.

4 Outro modo de pensar o silêncio em nossa história, apresentado dessa vez pelo historiador, pode ser apreciado no livro *O silêncio dos vencidos* (E. De Decca, 1982).

Os diferentes modos de considerar as formas do silêncio, que citamos no início, se mantêm. Entre o silêncio que se pode apreender na Amazônia e o que nos ensina Mallarmé,[5] há, claro, uma grande distância a percorrer. É isso que procuro compreender. Às vezes em silêncio.

5 Neste capítulo, fizemos referência a filmes, música, poesia, pintura. Na pintura, especificamente, a questão do silêncio tem sido evocada, pelo viés do "figural", de forma interessante. Cito aqui duas passagens da reflexão de M. Bacherich sobre a pintura: a) "o efeito que faz ver, que faz dizer, que faz prazer, furor, escândalo, como o atesta a história da pintura, nunca deixa de ter uma ligação com a profundidade, a ruptura, o entre — dois — planos, algo que está no batimento do objeto, sua presença e sua ausência figurada; ali onde a efígie teria uma ligação com a ausência"; b) "O Vazio desarranja a perspectiva linear, coloca uma relação de devir [...]. O Vazio é signo entre signos".

Silêncio, Sujeito, História

Significando nas Margens

> *Notemos — de passagem — que o projeto fenomenológico husserliano, que visa reencontrar no "solo originário" dos atos do sujeito (como consciência, atividade etc.) a fonte daquilo que determina na realidade, o sujeito como tal é, com bastante exatidão, a repetição do mito idealista da interioridade, pelo qual o "não-dito" não poderia ser diferente do "já-dito" ou do "dizível" que o sujeito pode encontrar por uma reflexão sobre si mesmo.*
>
> M. Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*

Não se trata, aqui, de falar do silêncio da imagem, do silêncio da paisagem ou do mar. Nós nos propomos a falar do silêncio que significa *em si mesmo.* Com ou sem palavras, esse silêncio rege os processos de significação. Em suma, com nossa reflexão, estamos procurando dar ao silêncio um estatuto *explicativo.*

Essa concepção de silêncio modifica e torna mais complexa sua relação com a linguagem verbal, como veremos.

No entanto, uma observação se impõe: não trataremos aqui do silêncio em sua concepção mística. Essa concepção é freqüentemente a dominante porque o silêncio é um tema cuja história está muito ligada ao sagrado, às religiões.

Ele é considerado como "um apoio à adoração" ou como "método que prepara a alma para experiências pessoais" (*Enciclopédia de Religião e Ética* de Hastings). Assim, ele foi praticado por pequenos e grandes grupos em quase todos os períodos da história religiosa no mundo todo.

Na Grécia, o silêncio tinha um lugar importante nas sociedades pitagóricas e nos círculos órficos. Pitágoras exigia um ou mesmo três anos de silêncio como forma de iniciação na ordem religiosa. Sócrates refere várias vezes a importância do silêncio como forma de conhecimento e, comparando-o à fala, afirma que o silêncio é bem mais decisivo que aquela.

Por outro lado, é remarcável que no Antigo Testamento haja várias referências ao silêncio, enquanto no Novo há apenas raras menções.

Santo Agostinho, em suas *Confissões,* fala do silêncio quando refere sua estada em Óstia com sua mãe.

Os místicos, os cristãos, os neoplatônicos, os persas, os hindus, os árabes, os judeus na Idade Média fizeram largo uso do silêncio como meio de encontrar Deus.

Os místicos católicos da Contra-Reforma e os Quietistas do século XII apreciavam bastante o silêncio e faziam da prática da presença de Deus no silêncio o centro de sua religião.

Os trapistas, como sabemos, fazem voto de silêncio eterno.

Entre os protestantes, pode-se lembrar a Sociedade dos Amigos ou mais particularmente os Quakers, para os quais o silêncio tem um lugar central. Sem esquecer os eremitas que têm garantida — de diversas formas, adaptadas às diferentes formas da sociedade — sua presença ao longo da história da humanidade.

Finalmente, como do misticismo para a superstição há só um pequeno passo, não se pararia de enumerar todas as seitas cujos fiéis atribuem ao silêncio um poder "mágico".

Essa longa história da relação e da reflexão sobre o silêncio, nas suas determinações religiosas ou místicas, contribui bastante para uma tradição em que não se reflete sobre o silêncio em sua *materialidade significativa.*

Assim, é preciso um certo esforço para "laicizar" a reflexão sobre o silêncio.

Não é uma tarefa fácil. Mesmo quando tomamos uma distância razoável em relação à concepção mística do silêncio, acabamos por significar no velho "tom" religioso: "Assim é o homem. O mundo está nele. E quando ele se retira, não é somente da multidão exterior que ele se distancia, mas dessa multidão enorme que faz nele sua morada".

Silêncio, retiro, transcendência: não é disso que estamos falando mas da necessidade de se considerar o silêncio que torna possível toda significação, todo dizer. O silêncio que não é distanciamento mas presença. O silêncio, mas não o inefável, "o elemento místico" (Wittgenstein, 1961).

Poderíamos, por outro lado, relacionar silêncio e filosofia, pois "querer remeter a filosofia ao silêncio, como o fazem as reflexões da existência [...], deixa lugar para o silêncio fascinado diante do brilho sem falhas dos mundos tradicionais" (A. Juranville, 1984). No entanto, nosso interesse incide sobre os processos de produção dos sentidos estabelecidos pelo silêncio e "a história como ruptura chama para além do silêncio da filosofia" (idem).

É pois desse silêncio, presente na constituição do sentido e do sujeito da linguagem, de que nos ocupamos aqui.

Duas ordens de questões se impõem desde o início:

1. Uma se refere diretamente ao *sentido*:

a) Como se pode explicar a literalidade como unidade e permanência de "um" sentido?
b) Como se pode explicar o fato de que, para dizer "x", é preciso não dizer "y"?
c) Como se pode explicar o sentido da censura?

2. Conseqüentemente, procuramos mostrar como questões desse gênero, e que envolvem a reflexão sobre o silêncio, se refletem na concepção de *sujeito* do discurso.

A fim de desenvolver essas questões, vamos distinguir as diferentes noções de silêncio, ou, dito de outro modo, as diferentes *formas de silêncio.*

Silêncio e implícito

É preciso, já de início, diferenciar conceitos que estão próximos mas que têm naturezas diferentes.

Trata-se da distinção silêncio/implícito que consideramos como duas noções distintas com pressupostos teóricos e conseqüências analíticas diversas.

Do mesmo modo que a noção de "ambigüidade" resulta da disciplinarização da noção de "polissemia", disciplinarização esta produzida pela metodologia da análise lingüística, a noção de implícito (Ducrot, 1972) é uma forma de "domesticação" da noção do não-dito pela semântica (notadamente a semântica argumentativa). Essa domesticação se faz pela exclusão da dimensão discursiva e pela recusa da opacidade do não-dito. Segundo Ducrot (idem), há

> [...] modos de expressão implícita que permitem deixar entender sem incorrer na responsabilidade de ter dito [...]. Ora, tem-se freqüentemente necessidade de dizer certas coisas e ao mesmo tempo de poder fazer como se não as tivéssemos dito, de dizê-las mas de modo tal que se possa recusar a sua responsabilidade.

Para o implícito assim definido, o recorte que se faz entre o dito e o não-dito é o que se faz entre significação atestada e significação manifesta (Ducrot, idem): o não-dito remete ao dito. Não é assim que concebemos o silêncio. Ele não remete ao dito; ele se mantém como tal; ele permanece silêncio e significa.

A partir de sua referência necessária ao dizer, tal como se dá com o implícito, o silêncio foi freqüentemente concebido de forma relativa-negativa, significando, por sua dependência das palavras, apenas como contrapartida do dito, tendo uma função ancilar ao dizer.

A fim de produzir uma mudança de terreno, definimos o silêncio em si atribuindo-lhe deste modo um valor positivo. Podemos, a partir de então, apreender determinações significativas do não-dito que não foram ainda exploradas e que fazem parte do que consideramos como silêncio.

Essa mudança de terreno deriva do fato de termos considerado que o silêncio tem seus modos próprios de significar.

Em suma, nós distinguimos silêncio e implícito, sendo que o silêncio não tem uma relação de dependência com o dizer para significar: o sentido do silêncio não deriva do sentido das palavras.

Essas observações se fazem necessárias porque é preciso considerar a relação fundamental das palavras com o silêncio sem, no entanto, reduzir este a um complemento da palavra.

Assim, procuramos nos distanciar de algumas formas particulares de categorização do silêncio já fixadas:

a) reafirmando, inicialmente, que o silêncio não recobre o mesmo campo (teórico, analítico) do implícito;
b) em seguida, considerando que o silêncio, assim como a linguagem, não é transparente.

Um outro aspecto do deslocamento que procuramos produzir desemboca no fato de que o silêncio não se reduz à ausência de palavras. As palavras são cheias, ou melhor, são carregadas de silêncio. Não se pode excluí-lo das palavras assim como não se pode, por outro lado, recuperar o sentido do silêncio só pela verbalização. Consideramos a tradução do silêncio em palavras como uma relação *parafrástica*.

A "legibilidade" do silêncio nas palavras só é tornada possível quando consideramos que a materialidade significante do silêncio e a da linguagem diferem e que isso conta nos distintos efeitos de sentido que produzem.

Silêncio e significação

A partir dessas considerações, é importante insistir em que o silêncio não se define como tal só por sua relação com a parte sonora da linguagem, mas com a significação, ou melhor, pela relação significativa som/sentido.

O silêncio fundador

O silêncio de que falamos aqui não é ausência de sons ou de palavras. Trata-se do *silêncio fundador*, ou fundante, princípio de toda significação.

A hipótese de que partimos é que o silêncio é a própria condição da produção de sentido. Assim, ele aparece como o espaço "diferencial" da significação: "lugar" que permite à linguagem significar.

O silêncio não é o vazio, ou o sem-sentido; ao contrário, ele é o indício de uma instância significativa. Isso nos leva à compreensão do "vazio" da linguagem como um *horizonte* e não como *falta*.

Evidentemente, não é do silêncio em sua qualidade física de que falamos aqui, mas do silêncio como sentido, como história (silêncio humano), como matéria significante. O silêncio de que falamos é o que instala o limiar do sentido. O silêncio físico não nos interessa, assim como, para o lingüista, o ruído enquanto matéria física não se coloca como objeto de reflexão.

Segundo J. de Bourbon Busset (1984), o silêncio não é ausência de palavras; ele é o que há entre as palavras, entre as notas de música, entre as linhas, entre os astros, entre os seres. Ele é o tecido intersticial que põe em relevo os signos que, estes, dão valor à própria natureza do silêncio que não deve ser concebido como um "meio". O silêncio, diz o autor, é o "intervalo pleno de possíveis que separa duas palavras proferidas: a espera, o mais rico e o mais frágil de todos os estados...". O silêncio é "iminência".

No entanto, o silêncio não está apenas "entre" as palavras. Ele as atravessa. Acontecimento essencial da significação, ele é matéria significante por excelência.

Dessa concepção de silêncio, como condição de significação, resulta que há uma incompletude constitutiva da linguagem quanto ao sentido (assim como, veremos em seguida, também o sujeito tem uma relação importante com a incompletude).

Segundo essa perspectiva, a busca da completude da linguagem — o que implicaria a ausência do silêncio — leva à falta de sentido pelo muito cheio, mesmo se, do ponto de vista estritamente sintático, há gramaticalidade. Exemplo: "A mulher que eu vi que tinha um livro que era amarelo que tinha comprado para seu primo que morava ao lado...".

Assim, em face do discurso, o sujeito estabelece necessariamente um laço com o silêncio; mesmo que essa relação não se estabeleça em um nível totalmente consciente. Para falar, o sujeito tem necessidade de silêncio, um silêncio que é fundamento necessário ao sentido e que ele reinstaura falando.

Aí está, acreditamos, um dos aspectos da polissemia: mais se diz, mais o silêncio se instala, mais os sentidos se tornam possíveis e mais se tem ainda a dizer.

Mas, em nossa concepção, o silêncio é mais ainda — ele significa por si mesmo: "O silêncio não são as palavras silenciadas que se guardam no segredo, sem dizer. O silêncio guarda um outro segredo que o movimento das palavras não atinge" (M. Le Bot, 1984).

O silêncio do sentido torna presente não só a iminência do não-dito que se pode dizer mas o indizível da presença: do sujeito e do sentido.

Há injunção dos sujeitos da linguagem em estar nos sentidos, sejam estes "feitos" de palavras ou de silêncio. Não se pode não significar. Para o sujeito de linguagem, o sentido já está sempre-lá. Considerando sua relação com a significação, o sujeito tem assim uma necessária relação com o silêncio.

Com efeito, a linguagem é passagem incessante das palavras ao silêncio e do silêncio às palavras.

Movimento permanente que caracteriza a significação e que produz o sentido em sua pluralidade. Determinado ao mesmo tempo pelo contexto e pelos contextos no plural, esse movimento, esse deslocamento, inscrito na constituição dos sentidos, tem uma relação particular com a subjetividade: o sujeito desdobra o silêncio em sua fala. No discurso há sempre um "projeto", um futuro silencioso do sujeito, pleno de sentidos.

O discurso se apresenta desse modo como o projeto — o estado significante — pelo qual o sujeito se lança em "seu" sentido em um movimento contínuo.

Para cumprir esse "projeto", o sujeito toma apoio no silêncio. Também nessa perspectiva, o sentido não tem origem (P. Henry, 1988): não há senão estados contínuos de significação. O antes, o estado anterior não é o "nada" mas ainda o silêncio enquanto horizonte de sentidos.

O silêncio é contínuo e há sempre ainda sentidos a dizer.

Se isso explica a polissemia no que o silêncio produz como resíduo — como o "a-mais" — na sua relação com a linguagem verbal, por outro lado, pode-se imaginar o que se produziria se, ao contrário, o silêncio fundador não existisse: "as línguas teriam soçobrado na plenitude dos sentidos" (M. Le Bot, 1984). O mesmo autor diz que "se os sentidos e as palavras não estivessem limitados pelo silêncio, o sentido das palavras já há muito teria dito tudo o que se pode dizer". O sentido é múltiplo porque o silêncio é constitutivo. A falha e o possível estão no mesmo lugar, e são função do silêncio. Presença *(meyen* em grego = dizer) e silêncio *(mutus* em latim = mudo) se enrolam no mesmo acontecimento de linguagem: o significar.

É nessa perspectiva que consideramos a linguagem como categorização do silêncio, isto é, ela é a gregaridade, a possibilidade de segmentação, ou melhor, o recorte da significação em unidades discretas. Entretanto, uma vez recortado, o sentido permanece sempre a ser ainda dito. Se o silêncio não tivesse um sentido em si mesmo, uma vez categorizado, esse sentido seria definitivo. A língua extenuar-se-ia na usura das palavras, tornar-se-ia pura convenção.[1]

A partir do deslocamento que produzimos a fim de dar ao silêncio uma especificidade teórico-expli-

1 O lapso coloca em relação os dois lados da polissemia: comete um excesso (diz demais) e mostra uma falta (algo do que está em silêncio). Há formas organizadas e formas não-organizadas de manifestação do silêncio fundador: o lapso é uma forma não-organizada, a censura é uma forma organizada.

cativa, a concepção de silêncio fundador nos leva à seguinte distinção:

a) de um lado, temos a análise como fragmentação, em que a significação aparece como uma relação que o sujeito mantém com a linguagem sob o domínio do segmentável;
b) de outro, temos a consideração da significação como um *continuum* não-segmentável, mas ainda significante.

Isso porque o silêncio não é "categorizável". Ele é condição da linguagem mas é absoluto, intemporal e ilimitado em sua extensão (M. Le Bot, idem). Assim, talvez pela compreensão do discurso, etimologicamente, como "o que retorna", podemos estabelecer o modo apropriado de compreender o silêncio em seu movimento contínuo.

Desde que nos propomos uma reflexão crítica sobre os processos de significação, não mais nos limitamos à busca de unidades discretas. Se a matéria significante do silêncio é diferente da da linguagem verbal, essa diferença deve ser levada em conta pela análise.

Observemos, pois, uma outra forma de silêncio: o silenciamento.

O silenciamento: uma política do sentido

Uma distinção no interior mesmo da noção de silêncio nos indica um procedimento analítico significativo.

Além do silêncio fundador, tal como o consideramos anteriormente, há a *política do silêncio*, que, por sua vez, tem duas formas de existência ligadas:

a) o silêncio constitutivo e
b) o silêncio local.

A relação dito/não-dito pode ser contextualizada sócio-historicamente, em particular em relação ao que chamamos o "poder-dizer". Pensando essa contextualização em relação ao silêncio fundador, podemos compreender a historicidade discursiva da construção do poder-dizer, atestado pelo discurso.

Com efeito, a política do silêncio se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada.

A diferença entre o silêncio fundador e a política do silêncio é que a política do silêncio produz um recorte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto o silêncio fundador não estabelece nenhuma divisão: ele significa em (por) si mesmo.

Determinado pelo caráter fundador do silêncio, o silêncio constitutivo pertence à própria ordem de produção do sentido e preside qualquer produção de linguagem. Representa a política do silêncio como um efeito de discurso que instala o antiimplícito: se diz "x" para não (deixar) dizer "y", este sendo o sentido a se descartar do dito. É o não-dito necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se quer evitar, sentidos que poderiam

instalar o trabalho significativo de uma "outra" formação discursiva, uma "outra" região de sentidos. O silêncio trabalha assim os limites das formações discursivas, determinando conseqüentemente os limites do dizer.

É nesse nível que funciona a "forclusão" do sentido, o silêncio constitutivo, ou seja, o mecanismo que põe em funcionamento o conjunto do que é preciso não dizer para poder dizer.

Um exemplo dessa forma de silêncio é a denominação "Nova República", no Brasil, atribuída ao regime que seguiu a ditadura militar. Ao nomear-se assim esse período, apagava-se o fato de que o que tínhamos tido antes era uma ditadura (Orlandi, 1987).

Podemos dizer, generalizando, que toda denominação apaga necessariamente outros sentidos possíveis, o que mostra que o dizer e o silenciamento são inseparáveis: contradição inscrita nas próprias palavras.[2]

Como parte da política do silêncio nós temos, ao lado do silêncio constitutivo, o *silêncio local,* que é a manifestação mais visível dessa política: a da interdição do dizer.

Tomemos um exemplo desse silêncio local: a *censura*. Trata-se da produção do silêncio de forma fraca, isto é, é uma estratégia política circunstanciada

2 Essas considerações também se confirmam se pensarmos em aspectos etimológicos do silêncio. Em sânscrito a raiz ambivalente *mu* está na origem de palavras que significam tanto falar como ficar em silêncio: *mutus* (lat. mudo), *mytheomai* (greg. dizer) etc. Presença e silêncio se cruzam no mesmo acontecimento de linguagem.

em relação à política dos sentidos: é a produção do interdito, do proibido.

Elegemos a *censura* como objeto de nossa presente reflexão por considerar que nela existem processos que nos indicam modos de funcionamento relevantes do silêncio. Entretanto, não pensaremos a forma lingüística da censura, visando a sua classificação, pela detecção de suas marcas (unidades discretas) no texto. Não procuramos "dados" sobre a censura; procuramos analisar a censura enquanto "fato" de linguagem que produz efeitos enquanto política pública de fala e silêncio. Consideramos a censura em sua materialidade lingüística e histórica, ou seja, discursiva. E embora vamos tomar como centro a censura política, também outras formas de censura se alinham no fato que estamos analisando.

É preciso não confundir analiticamente os dois modos de existência do silêncio — o fundador e o político — sem entretanto separá-los categoricamente do ponto de vista teórico.

Se a detecção do funcionamento do silêncio fundador é mais difícil e exige a observação através de "desfalecimentos" do sentido, a detecção dos efeitos da política do silêncio é bem mais fácil e nós veremos que podemos:

a) explicitar a política do silêncio inscrita em um fato de linguagem específico como a censura e,
b) conseqüentemente, pôr em relevo o modo de funcionamento do silêncio fundador.

Silêncio e vozes sociais

a. *Dominação e resistência*

Poder-se-ia falar do modo como a censura funciona do lado da opressão. Mas isso não tem nenhum mistério: proíbem-se certas palavras para se proibirem certos sentidos.

No entanto, há um aspecto interessante a observar em relação a esse mecanismo da censura. Como, no discurso, o sujeito e o sentido se constituem ao mesmo tempo, ao se proceder desse modo se proíbe ao sujeito ocupar certos "lugares", ou melhor, proíbem-se certas "posições" do sujeito.

A censura não é um fato circunscrito à consciência daquele que fala, mas um fato discursivo que se produz nos limites das diferentes formações discursivas que estão em relação.

Assim concebida, a censura pode ser compreendida como a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas. Conseqüentemente, a identidade do sujeito é imediatamente afetada enquanto sujeito-do-discurso, pois, sabe-se (Pêcheux, 1975), a identidade resulta de processos de identificação segundo os quais o sujeito deve-se inscrever em uma (e não em outra) formação discursiva para que suas palavras tenham sentido. Ao mudar de formação discursiva, as palavras mudam de sentido.

Em uma conjuntura dada, as formações discursivas determinam "o que pode e deve ser dito" (Henry, Haroche, Pêcheux, 1972). A censura estabelece um jogo de relações de força pelo qual ela configura, de forma localizada, o que, do dizível, *não* deve (não pode) ser dito quando o sujeito fala.

A relação com o "dizível" é, pois, modificada quando a censura intervém: não se trata mais do dizível sócio-historicamente definido pelas formações discursivas (o dizer possível): não se pode dizer o que foi proibido (o dizer devido). Ou seja: não se pode dizer o que se pode dizer.

Consideremos nessa perspectiva discursiva a textualidade. Todo texto[3] é tomado como parte do processo de interlocução. Assim, o domínio de cada um dos interlocutores é parcial em si e não tem unidade senão no (e pelo) texto. O texto é unidade. Conseqüentemente, a significação se faz no espaço discursivo (intervalo) criado pelos (nos) interlocutores, em um contexto sócio-histórico dado.

A esse domínio dividido da constituição da unidade textual e da unidade dos sentidos corresponde um domínio de incompletude do sujeito. Assim como o texto não se esgota em um espaço fechado, o sujeito e o sentido também são caracterizados pela sua incompletude.

Como os processos discursivos se realizam necessariamente pelo sujeito, mas não têm sua origem no sujeito (ilusão do sujeito de estar na fonte do sen-

3 O texto é aqui concebido no quadro da teoria do discurso. Corresponde, pois, no plano analítico, ao que significa o discurso no plano teórico: unidade de significação cuja relação com as condições de produção é constitutiva.

tido: esquecimento nº 1 de Pêcheux, 1975), ao falar o sujeito se divide: as suas palavras são também as palavras dos outros.

Dessa contradição, inerente à noção de sujeito (e de sentido), resulta uma relação particularmente dinâmica entre identidade e alteridade: um movimento ambíguo que distingue (separa) e ao mesmo tempo integra (liga), demarcando o sujeito em sua relação com o outro.

No entanto, se há um apagamento necessário para a constituição do sujeito — e isso constitui sua incompletude —, há também um desejo, ou, antes, uma injunção à completude (vocação totalizante do sujeito) que, em sua relação com o apagamento, desempenha um papel fundamental no processo de constituição do sujeito (e do sentido).

A incompletude do sujeito pode ser compreendida como trabalho do silêncio. O sujeito tende a ser completo e, em sua demanda de completude, é o silêncio significativo que trabalha sua relação com as diferentes formações discursivas, fazendo funcionar a sua contradição constitutiva. Sua relação com o silêncio é sua relação com a divisão e com o múltiplo.

Discursivamente, não há nem um sujeito-absoluto, auto-suficiente, nem um sujeito-complemento, inteiramente determinado pelo fora. Esse espaço da subjetividade na linguagem é um lugar tenso onde jogam os mecanismos discursivos da relação com a alteridade.

A incompletude é uma propriedade do sujeito (e do sentido), e o desejo de completude é que permite, ao mesmo tempo, o sentimento de identidade, assim como, paralelamente, o efeito de literalidade (unidade) no domínio do sentido: o sujeito se lança no *seu* sentido (paradoxalmente universal), o que lhe dá o sentimento de que esse sentido é uno.

Se o sentimento de "unidade" permite ao sujeito identificar-se, por outro lado, sem a incompletude e o conseqüente movimento, haveria asfixia do sujeito e do sentido, pois o sujeito não poderia atravessar os diferentes discursos e não seria atravessado por eles, já que não poderia percorrer os deslocamentos (os limites) das diferentes formações discursivas. O Outro (e os outros) é o limite mas também é o possível.

Se é assim teoricamente, a situação típica da censura traduz exatamente essa asfixia: ela é a interdição manifesta da circulação do sujeito, pela decisão de um poder de palavra fortemente regulado. No autoritarismo, não há reversibilidade possível no discurso, isto é, o sujeito não pode ocupar diferentes posições: ele só pode ocupar o "lugar" que lhe é destinado, para produzir os sentidos que não lhe são proibidos. A censura afeta, de imediato, a identidade do sujeito.

Nesse passo podemos fazer uma relação entre a rarefação do sentido produzida pela relação com o Poder (a censura) e a produzida pela relação com o Desejo (Narcísea).

Narciso *fixa* seu sentido: ele não se deixa atravessar (e não atravessa) "outros" discursos. Ele preenche "seu" lugar de sujeito, sozinho. Não há, nele,

movimento, não há apagamento possível: um só discurso.[4]

O autoritarismo poderia ser considerado, nessa perspectiva, como uma espécie de "narcísea social", já que deseja, procura impor (pelo poder, pela força) um sentido só para toda a sociedade. Sem os benefícios da metáfora e do mito.

Se em Narciso há exasperação da identidade e em Eco, ao contrário, o movimento se centra na alteridade, de certo modo a censura reúne essas duas partes: com a censura há negação da alteridade mas também a identidade é aniquilada. O que pode ser visto melhor se pensamos essa duplicidade na própria dêixis discursiva (cf. D. Maingueneau, 1989: "paisagem", "contexto de situação imediato" ou o "eu — aqui — agora") de Narciso: a relação de Narciso se faz com a imagem não enquanto "espelho" mas como reflexo na "água". Esta, ao mesmo tempo que reflete (realidade), é fluida, isto é, projeta-se, pela idealidade, em outros sentidos. Se, de um lado, toda formação discursiva é heterogênea em relação a ela mesma porque os limites do dizer, as diferentes regiões de sua constituição, refletem sua relação com sua exterioridade (o outro sentido), por outro lado, o sentido é errático, podendo migrar de uma sua região para outra. Assim, faz parte das condições de produção do sentido a circulação possível pelas diferentes formações discursivas.

4 O mito de Eco fica nessa mesma região de rarefação de sentidos (a repetição do mesmo). Tanto em Eco como em Narciso a questão da relação com o silêncio é crucial.

Daí, no seu funcionamento, a censura, ao atingir o sujeito, fixar-lhe uma imagem e ao mesmo tempo obrigá-lo a projetar-se para além (na fluidez do silêncio). Com efeito a censura é o lugar da negação e ao mesmo tempo da exacerbação do movimento que institui identidade. Por isso é um lugar privilegiado para "olhar" a relação do sujeito com as formações discursivas. Porque nos faz apreciar melhor os processos de identificação do sujeito ao inscrever-se na região do dizível para produzir(-se) sentido.

Essa situação corresponde a uma forma direta e sem sutilezas da política do silêncio, ou melhor, do silenciamento: se obriga a dizer "x" para não deixar dizer "y".

No entanto, pela natureza dispersa do sujeito, pelo movimento que o constitui em sua identidade, veremos que esse "y" significará por outros processos (S. Lagazzi, 1988), fato que dá lugar à "retórica da resistência".

Também na inscrição do sujeito na formação discursiva há o trabalho do silêncio e é por isso que as fronteiras (do sujeito e do sentido) são móveis. Isso é historicidade.

b. *Um caso exemplar: as autobiografias*

A nosso ver, a possibilidade da imposição de um sentido (de um "lugar" para o sujeito) assim como a de sua reversão resultam: i) inicialmente, do fato de que o silêncio significa, antes de tudo, em si; ii) do fato de que o sujeito tem uma rela-

ção necessária com o silêncio, pois no espaço de tensão constitutiva da subjetividade há uma solidão do sujeito em face dos sentidos, em que o outro é mantido à distância (no limite do dialogismo) e em que o corpo-a-corpo com o sentido se faz no silêncio; iii) do fato de que a reversibilidade é constitutiva do processo de produção dos sentidos.

Para esclarecer essas considerações, faremos apelo a um fato de linguagem que se produziu durante a ditadura militar no Brasil.

A partir de uma certa época, muitas pessoas escreveram suas autobiografias, o que mais tarde — no período da abertura política (anos 80) — produziu uma avalanche de publicações autobiográficas.

Já tratamos do fato anteriormente (Orlandi, 1981) mas vamos retomá-lo aqui pela perspectiva da questão do silêncio.

Essa produção de autobiografias, no contexto em que se deu, inscreve-se na relação do sujeito com o poder-dizer — sob a censura —, estabelecendo uma forma discursiva específica de ligar a esfera pública à esfera privada, sob a categorização de "ficção" para que o dizer — proibido — se tornasse possível. Nessas condições, o autor trabalha sua negação em face do real: quando ele conta sua história (contida), ela se torna literatura (narrativa) e ele entra para a História (contada). É uma forma de sair do silêncio definido pela censura e que significa sua falta de liberdade de agir sobre o real, resultando na impossibilidade de criticar, de discordar, em suma, na impossibilidade de dizer "certos" sentidos.

Por outro lado, esse fato mostra também a agudização de questões relativas aos processos de identificação sob a ditadura, uma vez que, sob um Estado totalitário, o sujeito é obrigado a se separar dos outros e isso produz um efeito de retorno sobre sua própria identidade.

Em face da afirmação da identidade, as relações autoritárias são estreitas. Para retrabalhar o movimento de seus processos de identificação, diante da censura, é necessário que o sujeito recomponha suas relações, que ele lhes dê uma unidade a partir de sua vontade. Nesse caso que analisamos, essa recomposição se dá pelo processo da "autoria".

Escrever é uma relação particular com o silêncio. A escrita permite o distanciamento da vida cotidiana, a suspensão dos acontecimentos. Ela permite que se signifique em silêncio. Assim, há auto-referência sem que haja intervenções da situação ordinária (a censura) de vida: o autor escreve para significar (a) ele-mesmo. É um modo de reação ao automatismo do cotidiano marcado pela censura. Com o distanciamento estabelecido pela escrita, os movimentos identitários podem fluir, podem ser trabalhados pelos sentidos.

Há, nesse caso, uma demanda de completude do sujeito através de apagamentos: ele apaga os limites história/relato/História, ou, em outras palavras, ele apaga o limite entre o "eu-pessoal" e o "eu-político", entre o "sujeito" e o "cidadão", ou entre o real e a ficção, entre o "eu-que-conta" e o "eu-contado" etc.

Os efeitos discursivos produzidos por esses mecanismos são muito interessantes: eles deslocam os limites do dizer, não pela sua discussão direta mas por elaborar os limites das diferentes formas de discurso e suas funções sociais: a esfera pública, a esfera privada, o particular e o geral, o real e o imaginário.

Por outro lado, pela conquista de sua dimensão pública, essa escrita (autobiográfica) produz um apagamento dos limites entre a tematização do outro e a de si mesmo. Mesmo porque a escrita é forma específica de fazer silêncio, de fazer ressoar o silêncio dos "outros" sentidos.

Um desses contos (C. Vogt), aparecido nesse mesmo contexto, fala da morte de um brasileiro que no entanto são todos os brasileiros. Há uma multiplicação de datas, de locais, de circunstâncias, de personagens, de identidades, que produz o apagamento do limite indeciso entre um sujeito e todos os outros.

Se as personagens se multiplicam, o fato permanece, entretanto, sempre o mesmo: a morte em circunstâncias políticas violentas. É uma narrativa que passa do que é recalcado (silenciamento) para o que é contado (palavra pública) sem privilegiar um "eu", mas falando da perspectiva de todos os "eus". No entanto, a identidade fica mais definida e mais presente: por esse silêncio todos os brasileiros falam, cada um se diz.

O apagamento e o desejo de completude desempenham, em conjunto, um papel fundamental no processo de constituição do sujeito (e do sentido). A situação de censura, de que falamos, é uma

situação-limite que torna mais visíveis as "artimanhas" do silêncio em sua relação com o sujeito da linguagem, na constituição da sua identidade. Se há um silêncio que apaga, há um silêncio que explode os limites do significar.

A censura desautomatiza a relação com o silêncio e com o implícito e assim explicita a relação do sujeito com o "dizível".

É, entretanto, porque o silêncio significa em si que se pode explicar a política do sentido. Com efeito, é a hipótese do silêncio fundador que faz com que "não-dizer" tenha um sentido.

A censura joga com o poder-dizer impondo um certo silêncio. Entretanto, como o silêncio significa em si, à "retórica da opressão" — que se exerce pelo silenciamento de certos sentidos — responde a "retórica da resistência", fazendo esse silêncio significar de outros modos.

O sujeito das autobiografias, de que falamos, constrói, pela escrita, um espaço intermediário que lhe permite não se deixar falar pela censura e não dizer só o que não é proibido.

Nesse espaço intermediário constituído pelo silêncio, esse sujeito trabalha sua relação com o dizível. É o silêncio que torna possível o movimento da subjetividade em sua relação (sua distância) com o discurso estabelecido. São outros sentidos que ganham existência nesse silêncio. Ou seja, ao silêncio imposto pela censura, ele responde com o silêncio dos "outros" sentidos que ele constitui em uma outra região.

Esse silêncio é a marca da presença do silêncio fundador em sua fala e que faz com que os "outros" sentidos apareçam.

O dizível pode ser concebido de várias maneiras. Aqui nós o referimos sobretudo ao jogo de formações discursivas ("o que se pode e se deve dizer"); adiante trabalharemos mais particularmente a definição do dizível como "discurso social".

Passemos então à consideração das formações discursivas. Como sabemos, elas não têm fronteiras categóricas. O fechamento de uma formação discursiva, diz Courtine (1982),

> [...] est fondamentalement instable, elle ne consiste pas en une limite tracée une fois pour toutes séparant un intérieur et un extérieur de son savoir, mais s'inscrit entre diverses formations discursives comme une frontiére qui se déplace en fonction de la lutte idéologique.

Na relação do sujeito com as formações discursivas, o silêncio fundador atua no seu não-fechamento, criando espaço para seus deslocamentos.

Em suma, é o silêncio fundador que produz um estado significativo para que o sujeito se inscreva no processo de significação, mesmo na censura, fazendo significar, por outros jogos de linguagem, o "y" que lhe foi proibido.

Conclusão

O silêncio faz parte da constituição do sujeito e do sentido.

Como vimos, a relação do sujeito com as formações discursivas tem o silêncio como componente essencial. Este permite a constituição da história do sujeito não apenas como reprodução mas como transformação dos sentidos.[5] A relação do sujeito (discursivo) com sua história própria é silenciosa porque ela sempre se dá nos limites da significação "outra". Na região que marca os limites entre diferentes formações discursivas.

O sujeito não adere às formações discursivas automaticamente e elas, por sua vez, não se apresentam como espaços maciços de sentido. Há espaços de silêncio que são o índice da história particular do sujeito em sua relação com a linguagem, ou melhor, de sua história em face da articulação entre as diferentes formações discursivas e de seus deslocamentos.

Define-se o "interdiscurso" (Pêcheux, 1975) como o conjunto, o todo, à dominante, das formações discursivas. O interdiscurso é o conjunto do dizível, histórica e lingüisticamente definido. Pelo conceito de interdiscurso, Pêcheux nos indica que sempre já há discurso, ou seja, que o enunciável (o dizível) já está aí e é exterior ao sujeito enunciador. Ele se apresenta como séries de formulações que derivam de

5 A articulação do sujeito *no* discurso com o sujeito *do* discurso.

enunciações distintas e dispersas que formam em seu conjunto o domínio da memória. Esse domínio constitui a exterioridade discursiva para o sujeito do discurso. Além disso, é preciso lembrar sempre (Courtine, 1982) que o sujeito não tem no interdiscurso nenhum lugar para si, já que "no domínio da memória ressoa uma voz sem nome", isto é, anônima. O interdiscurso, o dizível não é o sentido, por exemplo, de "colonização" para "x" ou para "y", é *o* sentido de colonização. Daí seu efeito referencial, sua objetividade. No entanto, é preciso entender essa relação do enunciável com o sujeito em sua duplicidade. O que despossui o sujeito é o que ao mesmo tempo torna seu dizer possível; é recorrendo ao já-dito que o sujeito ressignifica. E se significa.

O interdiscurso é do nível de constituição do discurso (sua "verticalidade", segundo Courtine, 1982), da ordem do repetível. É a instanciação do enunciado (o mesmo). O intradiscurso, por sua vez, é a formulação da enunciação (o diferente), no aqui e agora do sujeito. Se pelo intradiscurso temos que o sujeito intervém no repetível, no entanto é o interdiscurso que regula os deslocamentos das fronteiras da formação discursiva, incorporando os elementos pré-construídos (efeito do já-dito).

Também nesse caso podemos dizer que é o silêncio que trabalha os limites do já-dito no interdiscurso. Sem deixar de considerar que a relação silêncio-interdiscurso é bastante complexa.

Com efeito, é preciso observar que a noção de interdiscurso poderia absorver a de silêncio, pois este

pode ser visto como coincidindo com o já-dito.[6] Nesse caso, criar-se-ia a ilusão de que no silêncio não há o que dizer, só o já-dito. Ou seja, o silêncio seria o que não é preciso ser dito. Assim, o silêncio seria o "exílio" do sujeito, o seu desterro, pois já estaria habitado pelo já-dito, o pleno, o efeito do Um: o literal. Paralelamente à produção do efeito da literalidade, esse mecanismo de apagamento do silêncio tira do sujeito a possibilidade de ele mover-se. O que nos faz ver a literalidade como negação do sujeito. A ilusão de que o "seu" sentido só pode ser aquele é justamente sua negação. Nega-se a historicidade ao sentido e nega-se a história ao sujeito.

Com nossa reflexão estamos propondo distinguir o ilusório silêncio do já-dito do outro silêncio, o fundador, que permite os múltiplos sentidos que tornam possível uma certa distância do sujeito em relação ao "dizível". E isso em duas direções: em relação ao "outro" dizer (o da outra formação discursiva) e em relação ao discurso social (o consenso).

O silêncio intervém como parte da relação do sujeito com o dizível, permitindo os múltiplos sentidos ao tornar possível, ao sujeito, a elaboração de sua relação com os outros sentidos.

Há, sabe-se (Foucault, 1971), uma dispersão do sujeito, pela qual ele pode tomar diferentes "posições". Por outro lado, a identidade do sujeito resulta de processos de identificação. Com efeito, o silêncio trabalha as diferenças inscritas nos processos de

6 Mais adiante falaremos da relação do silêncio com o "não-sentido".

identificação do sujeito, produzindo seu sentimento de unidade, integrando os diversos aspectos de um sujeito que "diz". A identidade, no entanto, não se reduz à "identificação"; ela mobiliza processos mais complexos. Um desses processos nos permite apreciar a produção da diferença, justamente pela forma como o silêncio faz parte da relação do sujeito com o sentido. Diríamos mesmo que a diferença, na identidade, torna-se possível pelo silêncio. O sujeito, atravessado por múltiplos discursos, desmanchar-se-ia em sua dispersão. No entanto, assim como o sentido é errático, o sujeito também é movente: o que o mantém em sua identidade não são os elementos diversos de seus conteúdos, nem sua configuração específica (ele tem muitas), mas seu estar(ser)-em-silêncio. O sujeito tem um espaço possível de singularidade nos desvãos que constituem os limites contraditórios das formações discursivas diferentes. Aí trabalham processos de identificação do sujeito que não estão fechados na sua "inscrição em uma formação discursiva determinada" mas justamente nos deslocamentos possíveis — trabalhados no e pelo silêncio — na relação conjuntural das formações. Relação contraditória com o interdiscurso. É no silêncio que as diferentes vozes do sujeito se entretecem em uníssono. Ele é o amálgama das posições heterogêneas.[7]

7 De certo modo a esquizofrenia expressa, dessa perspectiva, um desarranjo da relação com o silêncio, da passagem entre o dizer e o não-dizer.

Enfim, se se pensa o silêncio como constitutivo de todo processo significativo, a determinação histórica desses processos não se apresenta apenas como injunção a ele. Em face da história, o silêncio significa de várias maneiras:

a) em relação ao futuro (o "projeto" do discurso, a multiplicidade de sentidos);
b) em relação ao passado (o já-dito que retorna na forma do interdiscurso, e que se re-formula).

Além disso, é ainda preciso levar em conta:

a) a dimensão histórico-política do sentido; em outras palavras, a partilha entre o que significa e o que não significa;
b) a historicidade do sujeito (relação entre os distintos processos de identificação de que resulta a identidade).

Desse modo, podemos considerar o silêncio como parte da incompletude que trabalha os limites das formações discursivas, produzindo tanto a polissemia (o a-dizer) quanto o já-dito.[8] Isto é, o silêncio trabalha nos *limites* do dizer, o seu horizonte possível e o seu horizonte realizado.

8 O recorte produzido pelo implícito (cf. Ducrot, 1972) cria a ilusão da completude: como se, pela adição do não-dito ao dito, se "resgatasse" a totalidade do sentido.

Assim como o sentimento de unidade do sujeito, também o sentimento de unidade do sentido, isto é, a literalidade, deriva dessa relação com o silêncio e com a incompletude.

Retornamos pois à importância do silêncio fundador, pois é ele que torna toda significação possível.

Enquanto parte do mecanismo imaginário, atuando na instância do silêncio, o conteúdo aparece pois como "permanente", permitindo que se jogue com esse seu efeito discursivo e o da "estabilidade" dos referentes.

É assim que o interdiscurso, na ilusão do conteúdo, é trabalhado pelo silêncio. Quando o interdiscurso "apaga" o silêncio fundador, enquanto tal, fazendo com que o não-dito se sobreponha (coincida) ao já-dito, ele produz a impressão de que o sentido não pode ser, na origem, senão *um*.

No entanto, os sentidos não se imobilizam nessa ilusão; eles não perdem seu caráter errático: deslocamentos, equívocos e mudanças se produzem. E não param de produzir seus efeitos.

De onde se pode concluir que há um trabalho silencioso na relação do homem com a realidade que lhe propicia a sua dimensão histórica, já que mesmo o silêncio é sentido. O que nos leva a concluir que não se pode estar fora do sentido assim como não se pode estar fora da história.

Silêncios e Resistência
Um Estudo da Censura*

Meu objeto de reflexão neste capítulo é a censura. Entretanto, minha finalidade não é classificar dados que caracterizariam a censura. Minha proposta é a de compreender a censura enquanto fato de linguagem que se inscreve em uma política da palavra que separa a esfera pública e a esfera privada, produzindo efeitos de sentido pela clivagem que a imposição de uma divisão entre sentidos permitidos e sentidos proibidos produz no sujeito. Tomando em consideração esses aspectos da censura, analiso ao mesmo tempo tanto a censura quanto a recusa de se submeter a ela, procurando enfim definir o modo como as diferentes formas de silêncio trabalham os processos de produção de sentidos. Sem esquecer um princípio que proponho como fundamental à análise de discurso, qual seja o de que a linguagem

* Uma versão em francês deste capítulo foi apresentada em Trakai, na Lituânia, em um congresso organizado pelas Edições do Progresso de Moscou, com o tema "O Poder das Línguas, as Línguas do Poder", em abril de 1991. Uma versão reduzida foi publicada no Uruguai.

se funda no movimento permanente entre processos parafrásticos (o mesmo) e polissêmico (o diferente), de tal modo que a distinção se faz difícil: dizemos o mesmo para significar outra coisa e dizemos coisas diferentes para ficar no mesmo sentido. É esse movimento que me interessa na base da relação censura/resistência.

Considerações teórico-metodológicas

Conteudismo e efeito-leitor

Quando se trata do político, e sobretudo do político tal como ele se representa atualmente, a questão da "credibilidade" se impõe, trazendo, em conseqüência, o problema da relação entre verdade e falsidade na linguagem.

No quadro da análise de discurso, essa questão, mais aguda no escopo do discurso político, é, no entanto, passível de ser tratada no âmbito da linguagem em geral. E isso pela sua inserção no domínio da relação pensamento/linguagem/mundo, ou no que Pêcheux (1989) denomina esquecimento nº 2, do nível enunciativo, esquecimento que produz no sujeito a impressão da realidade do pensamento (ilusão referencial): impressão de que *aquilo* que ele diz só pode ser *aquilo*.

Temos dedicado bastante espaço, em nosso trabalho, a esse tema. E o encaramos na perspectiva da questão ideológica, ou seja, no domínio da constituição imaginária dos processos de produção dos sentidos.

Nessa perspectiva é que temos refletido (Orlandi, 1990) sobre o que denominei *conteudismo*, que supõe uma relação termo a termo entre pensamento/linguagem/mundo, como se pudesse existir uma relação natural entre palavras e coisas. Pois é ainda o conteudismo que está na base da constituição da relação entre verdadeiro/falso no domínio da produção de sentidos.

O conteudismo, tal como o venho definindo (Orlandi, idem), resulta do fato de que há uma injunção à interpretação e de que exercemos essa injunção (tudo tem de receber um sentido) pelo hábito de definir os sentidos pelos seus conteúdos (como evidências): o que "x" quer dizer? Esse hábito, no entanto, é o resultado de uma construção, historicamente determinada, da nossa relação com a linguagem em que estão em causa o sujeito como intérprete (na sua relação com o "saber") e o sentido (em sua relação com as coisas).

Daí resulta o que chamamos de "perfídia da interpretação" (Orlandi, ibid.): o fato que consiste em considerar o conteúdo (suposto) das palavras e não — como deveria ser — o funcionamento do discurso na produção dos sentidos. Levando em conta esse funcionamento é que podemos perceber que o sujeito que produz linguagem e a exterioridade que o determina marcam (isto é, estão presentes em) toda a produção de sentidos. É assim que esse conteudismo, por sua vez, está diretamente ligado

ao modo como o ideológico está na linguagem e é concebido pelos que a analisam.

Para a análise de discurso, não há discurso sem sujeito nem sujeito sem ideologia. No entanto, o modo como as ciências sociais e humanas concebem a ideologia é ancilar à perfídia interpretativa. Ou seja: as ciências sociais e humanas — considerando que a linguagem é transparente — visam os conteúdos ideológicos, concebendo a ideologia como "ocultação". Assim, elas deixam pensar que, pela busca dos conteúdos (o que é que ele quis dizer?), podem-se descobrir os "verdadeiros" sentidos do discurso, que estariam escondidos. Ora, se não nos prendemos aos conteúdos, podemos procurar entender o modo como os textos produzem sentidos e a ideologia será então percebida como o processo de produção de um imaginário, isto é, produção de uma interpretação particular que apareceria no entanto como a interpretação necessária, e que atribui sentidos fixos às palavras em um contexto histórico dado.

É isto, aliás, a ideologia para o analista de discurso: estando os sujeitos condenados a significar, a interpretação é sempre regida por condições de produção específicas que, no entanto, aparecem como universais e eternas, daí resultando a impressão do sentido único e verdadeiro.

O processo ideológico não se liga à falta mas ao excesso. A ideologia representa a saturação, o efeito de completude que, por sua vez, produz o efeito de "evidência", sustentando-se sobre o já-dito, os sentidos institucionalizados, admitidos por todos como "natural".

Desse modo, resulta que se considera como natural o que é fabricado pela história. Esta, por sua vez, no processo ideológico, através do conteudismo, apresenta-se como a sucessão de fatos com sentidos já dados, dispostos em seqüência cronológica, quando na verdade ela se constitui de fatos que reclamam sentidos (P. Henry), cuja materialidade não é passível de ser apreendida em si mas só no discurso.

Tudo isso nos leva a concluir que a ideologia não é "x" mas o mecanismo de produzir "x". Pela ideologia há transposição de certas formas materiais em outras, isto é, há simulação (e não ocultação) em que são construídas transparências para ser interpretadas por determinações históricas que aparecem, no entanto, como evidências empíricas. Dessa forma, podemos afirmar que a ideologia não é ocultação mas interpretação de sentido em certa direção, direção esta determinada pela história.

A análise de discurso entre a lingüística e as ciências sociais

Colocando-se nesse contexto disciplinar, a análise de discurso procura desfazer o falso dilema entre forma e conteúdo, criticando tanto o formalismo como o conteudismo. Ela se propõe trabalhar a forma-sujeito, isto é, o sujeito tal como é definido historicamente no imaginário da sociedade, e a forma-do-sentido, considerando que os dois são

determinados historicamente em seus processos de constituição e funcionamento.

Não se privilegiam, em discurso, nem a forma nem o conteúdo em si mas se considera a "forma material" tanto do sujeito quanto do sentido. Quando dizemos forma material, vale ressaltar que não pensamos na forma abstrata mas na forma que é lingüística e histórica.

Por não reproduzir essa dicotomia (forma/conteúdo), podemos instalar-nos na reflexão que trabalha a materialidade discursiva.[1]

Língua-de-espuma[2]

Antes de passar à análise de uma situação de linguagem na qual trabalham esses processos de signi-

1 Por uma certa inadequação teórica, alguns lingüistas, adeptos das teorias imanentistas, têm utilizado a expressão "materialidade lingüística" referindo-se à língua, retomando assim uma expressão que migrou da análise de discurso. Gostaríamos de lembrar que os termos têm suas histórias e fazem parte de quadros teóricos específicos. No caso, a lingüística, em geral, não trabalha com a "materialidade" mas com as formas lingüísticas, com seus caracteres formais, abstratos, sua sistematicidade. Por seu lado, a expressão "materialidade", na análise de discurso, adquire seu sentido por se inscrever no quadro do materialismo histórico. Não me parece haver sequer simpatia entre esse quadro e o da lingüística imanente. As palavras têm muitos sentidos, mas esses sentidos são determinados pelas suas condições de produção. Não se podem usar as palavras indiferentemente.

2 Para a distinção língua/discurso, remetemos a P. Seriot (especialmente 1982, 1983). Guardamos entretanto a expressão "língua-de-espuma" por seu poder de evocação em relação ao consagrado *langue-de-bois*. Para o que corresponde ao sentido de espuma, quisemos manter sua ambigüidade, tanto a espuma de sabão, como a espuma de borracha. No entanto, não somos indiferentes à designação "língua-de-chumbo", que poderíamos usar, já que esse período ficou conhecido como "anos de chumbo".

ficação, gostaria de definir a noção de língua-de-espuma para a presente reflexão: uma língua "vazia", prática, de uso imediato, em que os sentidos não ecoam. É uma língua em que os sentidos batem forte mas não se expandem, em que não há ressonâncias, não há desdobramentos. Na língua-de-espuma os sentidos se calam. Eles são absorvidos e não produzem repercussões. Se, de um lado, não se comprometem com nenhuma "realidade", de outro, impedem que vários sentidos se coloquem para essa mesma "realidade".

Historicamente, a língua-de-espuma é aquela falada, por exemplo, pelos militares no período que começa em 1964 com a ditadura no Brasil. Mas, pelas suas características, podemos alargar essa noção abrangendo toda expressão totalitária nas sociedades ditas democráticas. A língua-de-espuma trabalha o poder de silenciar.

No movimento social de sentidos, pode-se observar uma manifestação particular de resistência à língua-de-espuma, manifestação que será objeto de nossa análise: o discurso da Música Popular Brasileira (MPB). É preciso ainda observar que a MPB no Brasil desempenha um papel particular que se poderia aproximar daquele de uma filosofia popular, lugar em que se trabalham identidades, em que se concebem traços importantes do consenso social etc.

No domínio do discurso da MPB uma forma específica de resistência que apareceu durante a ditadura é o samba-duplex de Chico Buarque de Hollanda. O samba-duplex é uma resposta par-

ticular ao modo torto de significar instalado pela surdez da língua-de-espuma.

Como veremos, o discurso do samba-duplex estabelece, de seu lado, um modo de significar que joga com o consenso social da significação para deslocar essa surdez, fazendo aí significarem os outros sentidos. O samba-duplex toma a cargo os desdobramentos e as bifurcações de sentidos. Ele age na região estabelecida pela língua-de-espuma, aquela do sentido que não vai longe, que tem o fôlego curto, para produzir desdobramentos de sentidos. Simulando, pois, o senso comum, o consenso, o estereótipo, ele se instala para dizer no entanto o que é proibido. Nem mais, nem menos.

Esses deslocamentos são possíveis porque, como veremos, é assim que a linguagem funciona: ela tira proveito da matéria mesma da redução dos sentidos para produzir sua expansão. Mais se tenta ter um sentido só (definitivo e verdadeiro), mais a multiplicidade de sentidos se mostra. Quando afirmo isso não estou pensando em seu caráter reflexivo, ou na metalinguagem, ou em metadiscurso: trata-se para mim só do trabalho histórico cotidiano do sentido, o do dia-a-dia. Aquele que Pêcheux (1975) compreendeu quando enunciou que a diferença necessita da unidade e vice-versa.

Assim, a censura, a língua-de-espuma e o samba-duplex fazem parte do mesmo processo de produção de sentidos instaurado em um momento histórico dado. É sua forma conjugada de significar que nos ocupa neste estudo.

A análise

Uma política de silêncio

Já é bem conhecido o fato de que o poder se exerce acompanhado de um certo silêncio (De Certeau, 1980). É o silêncio da opressão.

Nosso interesse, aqui, no entanto, incide sobre o outro lado, o silêncio do oprimido. E nós o inscrevemos nisso que denominamos o Discurso da Resistência, considerando-o como uma forma de oposição ao poder.

Os objetos (os materiais) de nossa análise são jornais e textos de canções, sobretudo estes. Analisaremos pois as músicas que pertencem à MPB, fazendo algumas referências à imprensa. Esse modo de produção de linguagem posta em prática durante a ditadura militar no Brasil se caracteriza pela censura, pela interdição da palavra ao conjunto da sociedade brasileira.

Sobre o silêncio

O silêncio, como dissemos, não é transparente. Ele é tão ambíguo quanto as palavras, pois se produz em condições específicas que constituem seu modo de significar.

Na perspectiva pela qual estamos observando o silêncio, vale lembrar os seguintes princípios, tais como os enunciamos anteriormente:

1. O silêncio não fala, ele significa. É pois inútil traduzir o silêncio em palavras; é possível, no entanto, compreender o sentido do silêncio por métodos de observação discursivos.
2. Considero pelo menos duas grandes divisões nas formas do silêncio: a) o silêncio fundador; e b) a política do silêncio. O fundador é aquele que torna toda significação possível, e a política do silêncio dispõe as cisões entre o dizer e o não-dizer. A política do silêncio distingue por sua vez duas subdivisões: a) o constitutivo (todo dizer cala algum sentido necessariamente); e b) o local (a censura).
3. O silêncio não é ausência de palavras. Impor o silêncio não é calar o interlocutor mas impedi-lo de sustentar outro discurso. Em condições dadas, fala-se para não dizer (ou não permitir que se digam) coisas que podem causar rupturas significativas na relação de sentidos. As palavras vêm carregadas de silêncio(s).
4. O silêncio e o implícito não são a mesma coisa.

O conceito de silêncio, em nossa perspectiva, recobre uma região teoricamente diferente da do implícito.

O implícito é o não-dito que se define em relação ao dizer. O silêncio, ao contrário, não é o não-dito que sustenta o dizer mas é aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído.

Se tomamos o conceito de formações discursivas como referência, podemos dizer que o silêncio trabalha os limites das diferentes formações discursivas, isto é, trabalha o jogo da contradição de sentidos e da identificação do sujeito.

Por outro lado, dada a incompletude constitutiva de todo discurso, ele joga também na configuração da unidade textual, significando aquilo que é preciso não dizer para que o texto se feche e, em conseqüência, seja coerente, não-contraditório, capaz de unidade, de progressão em uma direção dada, tendo conseqüências discursivas conformes.[3]

Uma das maneiras de observar o modo de significar do silêncio é pensar a sua ligação com a função da autoria. Princípio de rarefação do discurso, o princípio do autor, diz Foucault (1969), não refere o sujeito "como indivíduo que pronunciou ou que escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso como unidade e origem de suas significações, como *foyer* de sua coerência".

O autor é o sujeito que "sabe" que há um interlocutor; um sujeito que deve seguir injunções da racionalidade social, disposições do uso social da linguagem. Se o sujeito abriga, em princípio, opacidades e contradições, o autor, ao contrário, tem um compromisso com a clareza e a coerência: ele tem de ser visível pela sociedade, sendo responsável pelos sentidos que sustenta.

Assim, neste nosso estudo, procuraremos compreender o silêncio relacionando-o à questão da autoria e da censura.

---

3 A respeito da noção de autoria, do fechamento arbitrário mas necessário do texto e da distinção discurso oral/discurso escrito, cf. Gallo (1990) em sua tese de mestrado (Editora da UNICAMP, 1992).

A censura tal como a definimos é a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas, isto é, proíbem-se certos sentidos porque se impede o sujeito de ocupar certos lugares, certas posições. Se se considera que o dizível define-se pelo conjunto de formações discursivas em suas relações, a censura intervém a cada vez que se impede o sujeito de circular em certas regiões determinadas pelas suas diferentes posições. Como a identidade é um movimento, afeta-se assim esse movimento. Desse modo, impede-se que o sujeito, na relação com o dizível, identifique-se com certas regiões do dizer pelas quais ele se representa como (socialmente) responsável, como autor.

É preciso evidentemente considerar a censura como um fato heterogêneo, pois ela pode resultar de processos mais ou menos conscientes e que se reportam a diferentes ordens: política, moral, estética etc. Isso dependerá da ordem de discurso em que se inscrevem as regiões de sentidos proibidas.

Entretanto, gostaríamos de insistir que a censura não é um fato da consciência individual do sujeito mas um fato discursivo que se passa nos limites das diferentes formações discursivas que estão em relação. Trata-se de um processo de identificação, e diz respeito às relações do sujeito com o dizível. Nessa perspectiva, não há autocensura. A censura sempre coloca um "outro" no jogo. Ela sempre se dá na relação do dizer e do não poder dizer, do dizer de "um" e do dizer do "outro". É sempre em relação a um discurso outro — que, na censura, terá a função

do limite — que um sujeito será ou não autorizado a dizer. Por exemplo, mesmo não estando sob uma ditadura, há interdições no discurso político. São censuras no sentido em que a defino. Atualmente, estaria fora do discurso (isto é, censurada) a possibilidade de que alguém se diga "comunista", ou de "esquerda". Conseqüentemente, para não ser significado onde não pretende, o sujeito não se dirá "comunista" ou de "esquerda". Não há lugar para manter esse discurso. Logo, não se trata de autocensura mas de censura (eficaz, no caso). Para dizer "isso" que estaria nessa posição, o sujeito tem de construir um outro lugar, para ser "ouvido", para significar.[4]

Por outro lado, é preciso observar que, quando falamos em censura (silêncio local), não se trata do dizível sócio-historicamente determinado (o interdiscurso, a memória do dizer) mas do dizível produzido pela intervenção de relações de força nas circunstâncias de enunciação: não se pode dizer aquilo que (se poderia dizer mas) foi proibido. Nesse sentido, a censura não é um fato da constituição (eixo vertical, interdiscurso, segundo Courtine, 1983) mas de sua formulação (eixo horizontal, da enunciação, intradiscurso, segundo Courtine, idem). São sentidos historicamente dizíveis mas proibidos.

Aqui é preciso fazer algumas observações. Há também um outro tipo de interdição, no nível da

4 A expressão "fora de discurso" foi dita em conversa pessoal com Regine Robin, Francine Mazière e Jacqueline Léon, quando discutíamos esse meu trabalho sobre censura. Registro aqui não só pelo prazer da conversa mas como atestação da "origem" da expressão.

própria constituição dos sentidos. Embora alarguemos o sentido da censura para a apreensão de fatos de interdição que não são explicitamente políticos, não nos parece entretanto adequado considerar ainda censura local quando se trata de uma interdição que funciona no nível do historicamente dizível (constitutivo). Nesse caso, não se trata mais do nível do autor mas do sujeito diretamente. Isto é, há sentidos que não nos são proibidos por uma autoridade de palavra mas que, por processos complexos de nossa relação ao dizível e que tocam diretamente ao como se significa a história, nós não chegamos a formular e nem mesmo a reconhecer (processo ideológico, do nível do esquecimento nº 1 de Pêcheux). Aqui neste trabalho me dedico a refletir sobre a censura local, visível, exercida por um poder explícito. E diria mesmo que é mais fácil responder à autoridade visível que à autoridade que não diz seu nome (do nível da constituição, do irrepresentável) e que se forma nos limiares mais complexos de nossa relação com o dizível.

Nessa relação com a interdição, eu guardaria o nome de censura local para o domínio da formulação, ou melhor, eu diria que essa censura é o traço do que é formulável, mas proibido, em certas condições. A outra dimensão da interdição é a do impossível. Toca a dimensão mesma da história: é o historicamente não-dizível.

Voltemos pois ao plano da formulação. Para que a censura funcione, ela joga com o princípio do autor: ela remete à responsabilidade do sujeito (autor)

quanto ao que ele diz. A censura intervém assim na relação do indivíduo com sua identidade social e com o Estado.

Como a função enunciativo-discursiva do autor é a mais sujeita às coerções sociais, o silêncio instala um trabalho que incide justamente sobre o jogo da identidade social; em outras palavras, sobre a dimensão pública do cidadão: ele é responsável diante da lei. Em conseqüência, a relação entre o que ele diz e o que ele não diz concerne à ética e ao político.

Vale aí ressaltar um aspecto fundamental da censura. Submetido a ela, o sujeito não pode dizer o que sabe ou o que se supõe que ele saiba. Assim, não é porque o sujeito não tem informações ou porque ele não sabe das coisas que ele não diz. O silêncio da censura não significa ausência de informação mas interdição. Nesse caso não há coincidência entre não dizer e não saber.

Isso nos leva a afirmar que a censura funciona não em nível de informação mas de circulação e de elaboração histórica dos sentidos, assim como sobre o processo de identificação do sujeito em sua relação com os sentidos. Ela impede o trabalho histórico do sentido.

Se, de um lado, a linguagem é política (porque o sentido, sempre dividido, tem necessariamente uma direção determinada), por outro lado, todo poder se acompanha de um silêncio em seu trabalho simbólico.

Esse silêncio de que nos ocupamos está na base da divisão de sentidos, tendo conseqüências que se inscrevem na política do dizer.

Isso significa que suas conseqüências, seus efeitos, agem em nível semântico-argumentativo mas cuja natureza de constituição é da ordem das relações entre formações discursivas, ou melhor, o silêncio é um trabalho dos sentidos no confronto das diferentes formações discursivas em seus limites instáveis.

Em suma, nossa tarefa aqui é analisar como o silêncio funciona na confrontação tácita de sentidos.

Analisaremos esse fato de linguagem, como já o dissemos, em uma situação-limite: a situação de censura imposta pelos militares durante o período ditatorial do Brasil a partir de 1964.

Nós nos propomos mostrar como — sob um governo ditatorial que impõe a censura, proibindo assim a circulação de certos sentidos — os autores exercem a resistência dizendo o "mesmo" (o que é permitido) para dizer, no entanto, efetivamente "outra" coisa (o que é proibido). Para isso, é preciso repensar a função do senso comum, do consenso, do estereótipo.

Discurso social e resistência

Trata-se de mostrar como os sentidos são compreendidos pelo "povo" em seu conjunto, mesmo se as palavras instituídas para esses sentidos não são ditas.

Por outro lado, queremos mostrar também como a injunção à unidade, o desejo da unicidade pode ter igualmente um aspecto dinâmico, de deslocamento de sentidos, no fio das contradições que trabalham sua produção.

Em nenhum dos casos trata-se da oposição entre sentido verdadeiro e sentido falso, mas do sentido imposto e do sentido recusado, sejam quais forem. É pela relação de forças (marcando os sentidos pela posição dos que os produzem) que se instala o confronto e não pela sinceridade, ou falsidade dos que os produzem.

Para tratar dessas questões, precisamos dos conceitos de *povo* e de *discurso social.*

O povo, diz R. Robin (1984, p. 15), não é o "inverso fantasmático das burguesias", mas é preciso pensá-lo também na "contradição, nas relações de poder e de heterogeneidade discursiva".

Por sua parte, o discurso social é definido (Angenot, 1984, p. 20) como

> [...] tudo o que se diz, tudo o que se escreve em uma sociedade dada (tudo o que se imprime, tudo o que se fala hoje na mídia eletrônica). Tudo o que se narra e se argumenta, o narrável, o argumentável em uma sociedade dada, ou antes [...] o conjunto não necessariamente sistêmico nem funcional do dizível, discursos instituídos e temas providos de aceitabilidade e de capacidade de migração em um momento histórico de uma sociedade dada.

Em suma, o discurso social produz a sociedade como "coexistência, consenso, convivialidade dóxica". Isso não exclui no entanto a originalidade, a individualidade, elà mesma produzida socialmente (Angenot, idem, p. 21).

A noção de discurso social refere ao dizível mas há diferentes formas de definir o dizível: como for-

mação discursiva, como arquivo (Foucault), como interdiscurso (Pêcheux, Courtine, Henry etc.) e como discurso social, como acabamos de ver. A noção de discurso social nos interessa porque ela pode ser aproximada do que definimos como povo e da noção de autor.

Levando em conta a relação com o dizível, podemos dizer que essa definição de discurso social recorta o modo de existência e de circulação dos sentidos sem no entanto apreender sua dimensão constitutiva, formadora. Assim, quando consideramos o discurso social como consenso posto em funcionamento em um estado da formação social, podemos ver que ele recobre apenas um dos aspectos dos processos de significação; o discurso social assim concebido é já um efeito do já-dito. A noção de discurso social é pois função do horizonte imaginário social já produzido. Ele já se encontra no domínio da formulação e não no da constituição do discurso. Tais observações servem para precisar que o uso que fazemos dessa noção leva em conta essa característica, o que produz, de certo modo, um deslocamento em relação a sua definição original (Angenot, 1984).

Quanto à relação que anunciamos entre discurso social, autor e povo, gostaríamos de observar que uma maneira de nos atermos a uma definição mais conforme à perspectiva discursiva é lançando mão do que diz D. Maingueneau (1984) sobre a "prática discursiva". Segundo esse autor, em análise de discurso não se pode pensar a existência de um discurso

apartado do grupo social que o sustenta; nem se trata tampouco de um discurso preexistente e que é gerido por um grupo social determinado. Na perspectiva discursiva de Maingueneau, o que há é uma prática discursiva com seus dois lados interconstitutivos: de um lado, a textualidade; de outro, o grupo social que lhe corresponde. São duas faces da mesma coisa: a prática discursiva. Do mesmo modo podemos considerar que o "povo" é a outra face do "discurso social". De um lado, temos o grupo social (povo); do outro, a textualidade que lhe corresponde e constitui (discurso social). O autor, neste contexto, é a personagem do discurso que tem função social e que, no imaginário social, é considerado estar na origem do discurso, como produtor de seus sentidos e que responde por eles. Ele é personagem do discurso social.

A partir dessas concepções de autor, povo e discurso social, queremos mostrar que, se de um lado a censura trabalha sobre o conjunto do dizível, do outro, em uma retórica de resistência, há uma política do silêncio que se instala (consensualmente) e que significa justamente o que, do dizível, não se pode dizer. Censura e resistência trabalham a mesma região de sentidos.

Mais prática e especificamente, queremos explicitar os procedimentos pelos quais, quando uma música (popular) como a feita por Chico Buarque de Hollanda diz "vai passar", o povo "sabe" perfeitamente que ele não fala de uma doença ou de uma dor de amor, mas de uma dor, um mal político: a ditadura e o sofrimento social.

Nossa tarefa aqui é pois compreender os mecanismos da linguagem de resistência. Assim, visamos deslocar a relação do discurso só à reprodução.

Dito de outro modo, tentaremos mostrar que na reprodução já há deslocamento, já há a não-reprodução: os sentidos reproduzidos em condições "particulares", como a da censura, podem ser carregados de outros sentidos, de transformações, de outros sentidos possíveis mas não ditos.

Com efeito, pensamos que a relação do "povo" com o "discurso social" é igualmente contraditória, e essa contradição, no caso da presente análise, joga com o espaço de silêncio que existe, pois o silêncio que é feito sobre uma certa região de sentidos é carregado de palavras a não serem ditas. E é por isso mesmo que elas significam. Socialmente.

Dessa perspectiva, há uma relação com o discurso social que se faz sobre um "já-dito" que não é entretanto um "já-significado", mas, ao contrário, um dito capaz de significar de outro modo, em silêncio. Pode-se relacionar esse modo de significar à noção de refuncionalização de Gramsci (1968), desta vez visto do outro lado, o da contradição-transformação que joga com a hegemonia, resistindo.

Diríamos que há uma historicidade inscrita na própria textualidade, historicidade que faz com que os sentidos valham para toda a sociedade, não estando o "povo" excluído da contradição entre o mesmo e o diferente, isto é, o sentido que vai além do senso comum: dizem o "mesmo" para dizer o "outro" sentido.

É a materialidade do signo, sua história, que permite esse jogo de sentido social: a matéria significante "tem" memória. Os diferentes sentidos do signo (suas diferentes formulações), de alguma forma, estão em cada um deles.

É preciso finalmente observar que o "outro" sentido a que nos referimos aqui não é a denegação nem o sentido contrário, é um outro sentido efetivamente.

Em suma, há uma relação sentido/discurso social, sob a censura, que se estabelece de forma que signifique o que é preciso não dizer. Há um trabalho histórico do sentido sobre o discurso social, pelo discurso da resistência, que produz uma espécie de reversão do discurso social, sem no entanto negá-lo. Ele passa a significar pelo avesso, por seu "duplo".

Podemos explicitar isso afirmando que, nesse caso, não se está dizendo o senso comum, mas referimos a ele para dizer outra coisa. Há, por assim dizer, um uso da vocação totalizante do sujeito à unicidade do sentido para, paradoxalmente, se dizer a "outra" coisa: é um mas não é "esse" um...

O jogo da unicidade, ao se afirmar, se mostra. Quanto mais se nega a multiplicidade de sentidos, mais ela é aparente. Mais a multiplicidade é aparente, mais se busca o "um".

Podemos inscrever esse gênero de funcionamento discursivo no que foi dito a propósito da contradição, das formações discursivas e da heterogeneidade (Courtine, 1982; J. Authier, 1984). É na censura que se pode melhor observar os sentidos

da palavra francesa *interdire:* não dizer e dizer entre (outras palavras). O quadro da censura faz aparecer de forma muito saliente os traços, sempre presentes, da relação com o outro (e o Outro) no discurso.

Corpus: as diferentes manifestações da resistência

No momento em que a violência da ditadura era mais aguda e a censura já se tinha instalado no cotidiano de todo brasileiro, formas muito variadas de comunicação e de resistência se estabeleceram.

Eram os dias em que a tortura e a morte ameaçavam qualquer signo que deixasse supor uma discordância com o regime militar. Por medo, já havíamos introjetado a censura, isto é, cada um experimentava, na sua própria intimidade, os limites do dizer.

No entanto, os sentidos proibidos "transpiravam" por qualquer signo "inocente". Formas de responder à censura faziam sua aparição.

Vejamos alguns exemplos de interdição (seja formal, seja tácita) e de respostas silenciosas:

1. Se, nos jornais, havia uma informação censurada, os editores deixavam vazio o lugar em que deveria aparecer a dita informação. Isso significava a censura. Mas isso também foi proibido. Os vazios (os silêncios) eram visíveis demais como signos da censura. Então, os editores eram obrigados a preencher todas as páginas do jornal, a suprir todos os "vazios". Para não apagar completamente os traços da censura, os editores substituíam esses vazios por receitas de cozinha ou fragmentos do poema épico *Os Lusíadas*, de Camões.

Os leitores, habituados a seus jornais, sabiam atribuir (ou antes "devolver") outros sentidos a esses textos conforme sua localização: página, lugar, dimensão, natureza da "receita" etc. O gesto de ler adquiriu um sentido histórico muito particular nesse momento. Mas resta notar neste caso que a repetição, o hábito, é que possibilita trabalhar o deslocamento.

2. No domínio da literatura, os textos desempenhavam papel semelhante. Jogava-se enormemente com o realismo fantástico e com as metáforas (o romance *Sombras de Reis Barbudos* mostra de forma magnífica isso: por exemplo, a separação entre as pessoas é metaforizada, no romance, por muros que começam a crescer sozinhos; o arbitrário do poder e a ameaça são metaforizados pela proibição de cultivar legumes no quintal etc.).

Ainda quanto aos procedimentos literários, é preciso aqui lembrar um, muito expressivo, que já tive a ocasião de expor: no final da ditadura apareceu uma quantidade enorme de romances autobiográficos. As pessoas escreviam às escondidas o que não podiam dizer diretamente, para resistir.

3. Havia, além disso, formas de comunicação e de resistência mais sofisticadas, sobretudo aquelas

que estavam ligadas às atividades dos militantes efetivamente engajados na luta política de libertação nacional.

Mesmo se essas formas pertenciam a um outro domínio mais particular de trabalho verbal, seus efeitos se faziam sentir no jogo da interdição geral. Por exemplo, as pessoas perderam o hábito de pedir notícias de amigos comuns, pois tinham medo de ter informações passíveis de serem exigidas sob tortura ("Sinal Fechado", de Paulinho da Viola). Uma expressão muito comum, na época, e que era objeto de troça dos comediantes na TV, era: "Não me comprometa". Era a expressão jocosa sobre o medo e o risco da palavra. Menos se sabe, menos se diz, menos se arrisca.

Em nossa reflexão, não nos ocuparemos das formas de linguagem da resistência assumidas pela luta armada mas daquelas que eram gerais, comuns e espalhadas pela vida cotidiana de todo mundo.

De qualquer forma, é importante reconhecer que a censura sublinha a dimensão política do sentido.

4. Entre as formas cotidianas, uma forma de resistência e de mobilização popular era sem dúvida a MPB.

Em vez de nos manifestarmos politicamente de modo categórico, aprendemos a nos reunir, isto é, a juntar uma multidão em torno de grandes encontros musicais. Nas praças, nos estádios de futebol,

nos grandes teatros, nas praias. No silêncio, a emoção política significava fortemente os seus muitos e variados sentidos.

O povo cantava unido. Os signos da diferença em relação aos shows habituais de música se estabeleciam: o povo cantava de mãos dadas, as músicas eram escolhidas segundo certos critérios, chegando-se mesmo a cantar o Hino Nacional.

Nesse momento o "povo" recuperava, aliás, vários de seus símbolos nacionais: a bandeira como símbolo de liberdade (e não como símbolo de "ordem e progresso"), as cores (verde-amarelo) como símbolo da união do povo e não como "patriotismo" etc.

Os brasileiros se reapropriavam assim dos símbolos e dos sentidos de "Pátria", significando a partir de então mais cidadania que Estado tirânico.

Isso não quer dizer que as contradições não continuaram a trabalhar os sentidos. Escorregava-se facilmente do sentido crítico de cidadania para um patriotismo nacionalista bastante duvidoso e muito pouco crítico. Todos esses sentidos conviviam indistinta e desordenadamente do lado de cá da (censura) ditadura.

Esse é o risco dos sentidos. Não há discurso estanque que os torne de todo "controláveis" nem discurso que garanta uma correspondência estrita aos lugares (posições) em que são produzidos. Uma vez postos em circulação, eles podem se deslocar por qualquer ponto dos processos discursivos.

Por esses meios, o conflito dos sentidos se estabelecia de modo tão feroz quanto silencioso.

Cantar era uma forma de manifestação política popular.

Nesse contexto político tudo tinha um sentido particular: os compositores, os intérpretes (de direita e de esquerda), os lugares escolhidos.[5]

A censura é um sintoma de que ali pode haver um outro sentido. Na censura está a resistência. Na proibição está o "outro" sentido. E isso porque, como dissemos, a censura atinge a constituição da identidade do sujeito.

A identidade, por seu lado, sempre em movimento, encontra suas formas de manifestação não importa em que situação particular de opressão.

Para ilustrar isso nós lembramos ainda três fatos interessantes: a) usar a cor amarela passou a ser símbolo de resistência; b) justamente por causa do silêncio imposto, o ruído adquiriu um sentido de resistência: fazer barulho batendo panelas em uma hora aprazada (20 horas), num dia determinado, em todas as cidades do Brasil, foi uma manifestação contra o governo; c) não menos interessante é a manifestação que se chamou "Dia do Buzinaço", contra um comandante militar, em Brasília: todos os carros buzinaram e o comandante em questão avançou contra os manifestantes com seu majestoso cavalo.

Estamos referindo todas essas diferentes espécies de manifestação de resistência para poder compreender a MPB como uma de suas formas nesse

5 A Praça da Sé no centro de São Paulo tornou-se um símbolo da resistência. No momento da abertura foi lá justamente que se deu a maior manifestação.

contexto em que se estabeleceu um processo discursivo particular.

Escolhemos as músicas de dois de nossos compositores mais expressivos desse ponto de vista: Chico Buarque de Hollanda e Paulinho da Viola.

Analisando seus textos nós nos propusemos encontrar os diferentes procedimentos de construção de sentidos que trabalham o silêncio como forma de resistência.

São muitas as músicas que analisamos: "Rosa dos Ventos" (69), "Sinal Fechado" (69/74), "Bom Tempo" (71), "Ciao, Ciao, Addio" (71), "Samba de Orly" (71), "Boi Voador Não Pode" (73), "Cobra-de-Vidro" (73), "Acorda, Amor" (74), "Cálice" (74/78), "Cordão" (71), "Quando o Carnaval Chegar" (72), "Agora Falando Sério" (74), "Meu Caro Amigo" (76), "Feijoada Completa" (78), "Apesar de Você" (72/78), "Qualquer Canção" (80), "A Voz do Dono" (81), "Pelas Tabelas" (84), "Vai Passar" (84), "Como se Fosse a Primavera" (84), "Hino da Repressão" (79), "Ópera do Malandro" (79), "Palavra de Mulher" (85), "Bolsa de Amores" (88).

Maneiras de fazer significar os sentidos censurados

Em uma primeira distinção nos processos de significar, lemos as seguintes formas de linguagem indicando deslocamentos de sentidos:

1. canta o amor para cantar "outra" coisa. Usa o discurso amoroso para falar do político;

2. compõe a relação com o político através da elaboração de distintas formas de espetáculo musical, como, por exemplo, a ópera;
3. refere fatos históricos do passado reinterpretados, metaforizados;
4. canta lendas nacionais ("Cobra-de-Vidro");
5. canta mulheres em seus "sentidos" políticos ("Bárbara", "Ana de Amsterdam" etc.);
6. usa formas discursivas diferentes, como, por exemplo, a carta: se vem de fora significa exílio, e se é daqui para fora significa censura e repressão;
7. canta em outras línguas: em espanhol (Cuba), em italiano e francês (exílio), em português de Portugal (Revolução de Abril).

Se olharmos mais de perto, encontraremos construções lingüísticas que nos apontam para esses deslocamentos, especificando "outros" sentidos:

1. substituição: "É fora da lei/é fora do ar/segura esse boi/é proibido voar", em que "boi"[6] está por "pessoa subversiva", por exemplo;
2. repetição, em lugares estratégicos, de certas expressões: "Preste atenção!" em "Cobra-de-Vidro" sugere que se prestarmos atenção veremos "outros" sentidos ali. A expressão se volta assim também para o próprio texto e não apenas para a exterioridade. Encontramos essa mesma característica, com algumas diferenças, em "Aqui na terra estão jogando futebol/tem muito samba, muito choro e rock'n'roll" ("Meu Caro Amigo"), cuja repetição produz um deslocamento de sentidos;
3. jogo com o significante:
a) através da rima (ura/ditadura; ela/Mandela) onde, ao silenciar um dos termos (no caso o segundo), encaminha justamente para a palavra não-dita;
b) pela construção de anagramas: por exemplo "diz que tá dura" = "ditadura";
4. imagens, metáforas: forçando a metáfora, o sentido vai além e rompe o processo discursivo significando não pela metáfora mas pelo rompimento dela. Há exemplos abundantes em "Rosa dos Ventos";
5. construções, uso de proparoxítonas: em "Cálice" (Medici). É a enfatização de traços morfológicos que permite as associações, o jogo de significantes. Ainda em *cálice* (cale-se) trata-se da homofonia e da relação segmental som/sentido. Fora a evocação bíblica, aí inscrita: "Pai, afasta de mim este cálice", que traz todo o sentido do calvário (religioso/político);
6. uso de referências à natureza brasileira, seja à fauna ou à flora etc.: em "Passaredo", temos a referência ao pássaro "bico calado", por exemplo, que é bastante sugestiva;
7. a relação intertextual, mostrando a relação de sentidos e a história da censura de uma música à

6 É preciso não esquecer o episódio de Maurício de Nassau, em Pernambuco, por ocasião da invasão holandesa.

outra: "Canta mais/preparando a tinta/enfeitando a praça" em "Fantasia", e "A praça fica cada dia mais vazia" em "Chorinho" e ainda em relação a todas as outras canções que referem à "praça" (do povo e não dos bancos de jardim...);

8. a resistência operária aparece de várias formas, das quais uma bem interessante é a do jogo de palavras: "Samba samba São Bernardo/Sanca São Caetano/Santa Santo André? Dia-a-dia Diadema/Quando for, me chame/Pra tomar um mé" ("Linha de Montagem"). Quando for o quê? "Eu não sei bem o que seja/mas sei que seja o que será (...) pois quem toca o trem pra frente/também de repente/pode o trem parar." Parada = greve, revolta, resistência. Que se liga também ao "Que será que será/que bole com a gente" e que no jogo indefinido se liga ainda ao tema da "espera" e do "dia em que tudo vai mudar" ("Vai Passar"). Relações de sentidos trabalham abundantemente para significar ali onde o sentido não pode ser dito. Uma vez desencadeada a poética de resistência de Chico, suas músicas, antes de falar com o povo, já falam umas com as outras. O conjunto delas constitui um "lugar de significar", um jeito de estar em certos sentidos em que os brasileiros aprendem logo como se mover;
9. referência a autores como Brecht, Orwell etc., marcadamente autores da idéia de revolução (como *A Revolução dos Bichos* de Orwell, por exemplo).

Qualquer coisa serve para significar, qualquer matéria significante explode os limites do sentido.

Um processo de significação, uma vez posto em circulação, pega tudo.

Chico conta (1990) que, quando dizia "Você não gosta de mim mas tua filha gosta", ele não se referia à Amália, filha do general Geisel, mas sim aos policiais e suas filhas; policiais que iam prendê-lo mas, no elevador, pediam autógrafos para suas filhas. No entanto, não importa o que ele queria dizer. Chico já não decide: ele mesmo faz parte do funcionamento dos sentidos que inaugurou. Ele é parte do "evento histórico" que se instalara no jogo entre censura e resistência. E de tal forma que ele mesmo dá um nome à sua poética: o samba-duplex, aquele que pode mudar de sentido quando for necessário ("formosa" é mulher bonita, mas pode ser China Nacionalista, se for preciso).

Chico faz música de resistência mesmo à sua própria revelia. Tanto é assim que, para passar pela censura, muda de nome. O seu nome, em si, já dá o sentido da duplicidade em face da censura. Entretanto, condenado ao seu próprio processo significante, re-começa, na sua outra identidade, o mesmo processo de produção de sentidos.

Por outro lado, é interessante observar a censura fazendo sua contrapartida nessa mesma dinâmica: censura e resistência jogando, cada uma de seu lado, o mesmo jogo de sentidos.

Por exemplo, a censura proíbe "Bolsa de Amores" por motivo de ordem moral ("desrespeito à mulher

brasileira"), que, no entanto, no discurso de Chico, é metáfora que incide sobre a especulação financeira, mas que ele canta no modo do discurso amoroso (o que justifica a censura de ordem moral): "Comprei na bolsa de amores/as ações melhores/que encontrei por lá/ações de uma morena dessas/que dão lucro à beça...".

A força do significante aparece em cheio, na situação de censura. É mais forte que o autor, o leitor, o censor, a polícia. Está em todo lugar. Está onde está o poder. A crítica à ditadura se expande em todas as direções. É ao mesmo tempo crítica de muitos outros aspectos dessa sociedade colocada na mira de força: o autoritarismo das gravadoras ("A Voz do Dono"), o comportamento social geral ("Geny e o Zepelim"), tudo é colocado em causa.

Sentidos que migram

Uma vez estancado um processo de sentidos, numa posição em sua relação com as formações discursivas, o sentido emigra (e se desloca) para qualquer outro objeto simbólico possível.

Os objetos que os catalisam, que os chamam a si, são, na maior parte das vezes, os mais "reprodutivos", os mais "estereotipados" possíveis. Daí que, em situação de censura, pelo menos, os estereótipos são pontos de fuga de sentidos.

Vale a pena ressaltar nesse passo o fato de que, pela análise de discurso, a noção de estereótipo

pode adquirir um estatuto lingüístico diferente, em que não se reduza seu modo de funcionamento à repetição, vista esta como imobilidade total dos sentidos. Já em outro texto (Orlandi, 1988), procuro mostrar que essa concepção negativa do estereótipo deriva de uma posição "iluminista" em face da linguagem, que não admite paradoxos, contradições, *non senses* e equívocos. A meu ver, quando penso o estereótipo como ponto de fuga possível de sentidos, penso-o como lugar em que trabalham intensamente as relações da linguagem com a história, do sujeito com o repetível, da subjetividade com o convencional. Tudo isso perpassado pelo funcionamento imaginário do discurso. Lembremos Barthes (1975) quando, falando sobre TV, diz: "Dans un premier temps, écouter le langage des autres et tirer de cette distance une sécurité; et dans un second temps, douter de cette retraite: avoir peur de ce qu'on dit (indissociable de la manière dont on dit)".

Eu diria que o estereótipo é um dos lugares desse equívoco que atravessa a relação do homem com a linguagem, lugar de reconhecimento e de distância. De todo modo, em se tratando da ordem do político e da censura, o que podemos observar é que o estereótipo se carrega (e carrega) de sentidos que migram da ordem de outros discursos. E isso, em si, já indica que é preciso melhor pensar o estereótipo.

O efeito de sentido que trabalha a relação com o estereótipo é o de que só nele é que somos falados pelo "consenso", pela "solidificação", pela "se-

dimentação", pela "fixação" do discurso. Fora daí seríamos donos do nosso dizer e estaríamos fora do efeito-literal. Mais um componente da ilusão referencial.

O estereótipo, a seu modo, cumpriria, no discurso, papel imaginário análogo ao do "pré-construído" (o efeito do já-dito que sustenta o dito), com efeito inverso, dando ao sujeito a impressão de que só ali os sentidos retornam, protegendo-o assim do mesmo do sentido e da sua intercambiabilidade com outro sujeito qualquer.

Compreendendo pois a produção desse efeito, pela análise de discurso, podemos também compreender que, nessa relação imaginária, em certas condições, o estereótipo é o lugar em que o sujeito resiste, em que ele encontra um espaço para, paradoxalmente, trabalhar sua diferença e seus outros sentidos. É uma forma de proteger sua identidade no senso comum, pois o estereótipo cria condições para que o sujeito não apareça, diluindo-se na universalidade indistinta.

De todo modo, nesse ponto da reflexão, gostaríamos de lembrar novamente que a censura exacerba a relação do sujeito com sua identidade, com seus sentidos.

Ela é o sintoma de que ali o sujeito tem um problema em sua relação com o dizível. Ali o sentido seria outro. Então, para o falante, o silêncio é lugar de elaboração de outros sentidos, do movimento de sua identidade; para o analista, é uma pista de um modo de funcionamento do discurso.

Nesse modo de funcionamento, a relação entre o "um" e o "plural" aparece em sua relevância. E aqui voltaria a Barthes (idem) quando fala da necessidade do "um" como segue:

> Quand je lis, j'accomode: non seulement le cristallin de mes yeux, mais aussi celui de mon intellect, pour capter le bon niveau du signifiant (celui que me convient)... Chacun courbe son esprit, tel un oeil, pour saisir dans la masse du texte cette intelligibilité-là, dont il a besoin pour connaître, pour jouir etc. En cela la lecture est un travail: il y a un muscle que la courbe.[7]

Essa curvatura, essa disciplina é a do discurso social.

A partir do que pudemos compreender sobre a censura, vejamos que questões teóricas e sobre o político podemos colocar.

Considerações finais

1. Ao se deslocar um sentido para outros materiais simbólicos, no processo que chamamos "migra-

7 Falando da relação ver/dizer, P. Fedida (1988) vai mais longe, apontando para a questão do silêncio: "Mais toute la poétique épique des Grecs est encore là pour rappeler que l'*exigence tragique* tient à cette vigilance requise d'elle-même par la parole, de telle sorte qu'en parlant à l'autre, elle n'accélère pas [...] l'échéance d'une *disparition par effacement*. Parler/écouler est propre, en effet, à produire cela. *Cela*, c'est une sorte d'érosion des visages, ce lent affaiblissement qui ruine tout en même temps leur vue et leur langage, la vue du langage. Parfois bruyante de visibilité, la parole alors continue. Mais au fond, elle devient muette — muette de vue — et le mutisme de son silence est une négligence du ressouvenir".

ção dos sentidos", ele passa por transformações. Dizer "a ditadura vai acabar" e dizer, em música, "vai passar" traz necessariamente diferentes efeitos de sentido, pois esses enunciados significam diferentemente.

Gostaríamos de compreender a natureza da diferença que se produz nessas situações de linguagem. Em outras palavras, interessa-nos compreender o que essa diferença instaura na relação do brasileiro com sua história.

De um lado, sabemos, isso acarreta uma particularidade: o brasileiro, por ter a censura explícita na sua história política, relaciona-se com o discurso político através dessa memória. Memória aí no sentido amplo: mesmo os que não viveram a censura política explícita incorporam seus efeitos. Não se trata de aprendizagem mas de filiação histórica, inconsciente (Pêcheux, 1991). A censura "conta" na relação do brasileiro com o político.

Por outro lado, e não sabemos a justa extensão disto: onde estão os sentidos de que não falamos e que tiveram que circular (disfarçados) por outros caminhos, por processos de significação tortuosos? O que eles perderam, o que ganharam? Como se alojaram nos amplos processos de significar?

Essas questões nos levam, finalmente, a outra:

2. Como a história responde à censura?

Aquilo que não dissemos durante a censura — bem ou mal, de um modo ou de outro — significou. Os processos de significação não estacionaram, os sentidos proibidos não desapareceram no parêntese de 20 ou 30 anos. Se, como se sabe, o poder invade tudo, a resistência, como mostramos, também está por toda parte e os sentidos vazam por qualquer espaço simbólico que se apresente. Eles migram.

Assim, no discurso de nossa história, não temos que "retomar" sentidos ou "resgatar" debates e confrontos que foram silenciados.

No entanto, do ponto de vista teórico, essas formas só são apreensíveis se entramos no domínio discursivo. Domínio em que a linguagem perde seus contornos de instrumento e de transmissão de informação. Pois o que aprendemos estudando a censura é que é uma ilusão pensar que em um regime ditatorial de interdição de sentidos o que nos faltam são informações. Ao contrário, a censura age sobre o que é suposto que o sujeito saiba. E o que ela procura impedir, como vimos, não é que ele tenha acesso às informações; o que ela procura impedir é justamente que haja elaboração histórica dos sentidos e movimento no trabalho de identificação dos sujeitos (cidadãos).

Como história e sujeito, quando se trata de linguagem, estão sempre em movimento, a resistência aparece, como dissemos, exatamente onde há censura.

Os sentidos silenciados em seus lugares (cf. ordem de discurso, formação discursiva e posição

do sujeito) próprios, e que significaram em outros lugares simbólicos, continuam fazendo seu sentido surdo que explode de tempos em tempos em equívocos, contra-sensos, e até em palavras de mau gosto ou anacronismos. Mas tudo isso também é modo de se fazer sentido. São sentidos que "atrapalham", que se finge não ouvir. Ou, e esse é também um seu modo de ser, aparecem como sustentando falas agora já em outros lugares e que os trabalham em seus "pressupostos". Ou ainda estão nas falas dos "adversários", que continuam a trabalhar seu silenciamento.

No entanto, o fato de não se dizer "a ditadura vai acabar" diretamente e sim através de "Vai passar", em música, faz com que o silêncio fique comprometido com o sentido da "ditadura". No deslocamento para o não-dito parece, pela censura, que o não-dito é só um: a ditadura. Ela cobre todo o espaço do não-dito. Isso tira um pouco do movimento possível, do não-um do silêncio. Eu diria que sobra menos não-dito, menos silêncio. O gesto da censura lesa o movimento da identidade do sujeito na sua relação com os sentidos. Ele lesa de algum modo a história. Mas como o dizer e o não-dizer têm limites complexos e a noção de silêncio é corrosiva (fluida), o movimento dos sentidos se reinstala assim como os efeitos contraditórios do silêncio que reafirmam a condição (bi)partida da produção dos sentidos entre o um e o não-um. E aí de novo joga forte a relação entre o indizível da história, isto é, o não-significado, e o da censura, o não-dito.

O silenciado tem uma materialidade histórica presente nos mecanismos de funcionamento dos discursos e em seus processos de significação.

Daí podemos concluir que: na reprodução já há não-reprodução, na censura já há resistência, na interdição de sentidos já estão os sentidos outros, naquilo que não foi dito está o trabalho do sentido que virá a ser. Em suas várias formas e modos que só a história pode assentar.

Assim, não há censura completamente eficaz: os sentidos escapam e pegam a gente a seu modo.

Nossa finalidade, com esta reflexão, era mostrar: a) de um lado, que a separação entre verdadeiro/falso não é a constatação de uma evidência, mas já é uma tomada de posição (um efeito de discurso), um gesto de interpretação; b) de outro, quando pensamos na prática discursiva, noções tais como a de "estereótipo" assim como a observação da linguagem "cotidiana" adquirem um estatuto outro que lhes dá um caráter mais complexo, indicando aspectos de sua sistematicidade. No entanto, isso só é possível se somos capazes de atribuir um outro estatuto teórico ao silêncio; e, finalmente, c) o que pudemos compreender da censura, observando-a no domínio político, pode, no entanto, se alargar para a compreensão dos procedimentos de interdição que atravessam, de múltiplas formas e em permanência, o cotidiano do sujeito na sua relação com os diferentes percursos de sentido, nas distintas situações significantes de sua vida; a apreensão do fato que chamamos "migração" dos sentidos

proibidos para diferentes objetos simbólicos deve, sem dúvida, merecer especial atenção.

A partir de então restituímos ao discurso seu caráter complexo (lingüístico-histórico-ideológico): ele não se apresenta somente como lugar de reprodução mas de resistência e de transformação.

Finalmente, tudo isso pode se remeter ao que diz Pêcheux (1983) a propósito da relação estrutura/acontecimento:

> Pela sua própria existência todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é o índice potencial e uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho [...] de deslocamento em seu espaço [...].

O que, em conclusão, pode significar que, quando a análise de discurso se despede do terreno já domesticado do conhecimento lingüístico que territorializa a noção de ambigüidade, podemos nos dirigir para um terreno bem mais rico para os estudos da linguagem, em que os deslocamentos, as diferenças, as contradições nos abrem a via do equívoco, dos desligamentos, das reversões dos sentidos (e dos sujeitos), em uma palavra, a via da linguagem concebida como polissemia no sentido amplo, espaço de jogo de sentidos onde o silêncio significa.

Silêncio, Cópia e Reflexão

O modo como temos considerado a censura e o silenciamento pode nos fazer entender melhor o mecanismo de apagamento da autoria, muito comum nos meios acadêmicos. Ao mesmo tempo em que a referência ao silenciamento esclarece o funcionamento desse fato discursivo, a sua observação, por sua parte, ajuda-nos a compreender melhor a concepção de censura que estamos propondo em nossa reflexão.

Muito se tem dito do plágio, seja em torno de situações concretas em que se trata de decidir se ele existe ou não, seja como fato de linguagem que toca aspectos teóricos importantes. Nesse caso, o plágio é ocasião para refletir sobre a heterogeneidade do discurso, uma vez que, pensando a linguagem como fundamentalmente dialógica,[1] a alteridade é parte

1 A noção de dialogia aqui suposta deriva dos trabalhos de Bakhtin. As ressonâncias e os deslocamentos dessa noção têm sido trabalhados no Brasil em muitos domínios de estudos da linguagem. Citaria aqui alguns colegas, como C. Vogt, B. Waldman, C. Lemos, E. Guimarães, pelos trabalhos em que desenvolvem a questão da dialogia. Em Paris, sem dúvida, na área

constitutiva do dizer que o delimita e regula, sendo o discurso sempre atravessado por "outros" discursos. É assim que se cumpre a relação necessária do lingüístico com o ideológico: os sentidos não têm donos.

Isso na reflexão e como princípio teórico. Pois, se os sentidos não têm donos, não é menos verdade que cada um os quer para si. Além disso, há formas sociais que mostram a relação do sujeito com as palavras e que regulam o princípio da autoria (o que supõe um sujeito visível e responsável pelos sentidos que produz num estado dado de uma sociedade).

Assim, sempre podemos deparar com situações em que, claramente, se pode perceber que os sentidos "criam pernas" (ou "asas") e são surrupiados de um discurso para outro. Porque "ter" uma idéia é uma questão só de valor intelectual, mas "ser autor de" tem uma valia institucional bastante disputada.

Aqui cabe pensar a censura tal como a tenho tematizado no que chamo de "migração de sentidos", isto é, o fato de que, uma vez estancados em um lugar, os sentidos migram para outros objetos simbólicos pelos quais vão significar aquilo que era proibido dizer. Essa errância dos sentidos tem aí o sentido positivo e produtivo de não se deixar aprisionar, de não perder a qualidade daquilo que define mais fundamente o discurso, isto é, seu caráter de "movimento". Faz parte necessária da relação do

do discurso, uma estudiosa da dialogia que se sobressai é J. Authier, com a introdução da noção de "heterogeneidade enunciativa".

sujeito com a linguagem, como já tivemos a ocasião de afirmar, que ele possa circular pelas várias regiões de sentidos (ainda que ele não circule).

Mas o que pretendo nesta reflexão não é discutir diretamente os sentidos e os limites da dialogia, ou compreender a extensão mais radical do que significa a migração dos sentidos na constituição do sujeito e das suas possibilidades de dizer.

Meu objetivo é falar de uma coisa mais localizada: o que significa, na relação intelectual, esse fato sistemático (daí o interesse em entendê-lo) em que, sejam alunos em relação aos mestres, sejam colegas a respeito de colegas, as pessoas se autorizam a não referir suas idéias a idéias já ditas? Chamarei a isso "meio-plágio" porque são falas que, embora tenham esse viés de origem, têm particularidades que não as situam inteiramente como cópias. Não se trata tampouco de fazer julgamentos e avaliações: há boas e más intenções nesses procedimentos e eles podem ser de naturezas muito diversas em nível "pessoal". Há certamente qualidades que separam esses procedimentos quando se trata do aluno em relação ao mestre e de colega em face de colega. O que nos interessa é compreender discursivamente esse fenômeno.

Com efeito, pode-se pensar esse fato no jogo complexo da discursividade e analisar as relações do dizer com sua memória sob o modo da relação do dizer com sua "exterioridade": a historicidade, o interdiscurso.

Quanto à noção de "historicidade", basta dizer que para que uma palavra faça sentido é preciso que

ela já tenha sentido. Essa impressão do significar deriva do que se tem chamado "interdiscurso". Isto é, o domínio do "saber" discursivo, o da sua memória, aquele que sustenta o dizer numa estratificação de formulações já feitas mas "esquecidas" e que vão construindo uma história dos sentidos. Toda fala resulta assim de um efeito de sustentação no já-dito que, por sua vez, só funciona quando as vozes que se poderiam identificar em cada formulação particular se apagam e trazem o sentido para o regime do "anonimato" e da "universalidade". Ilusão de que o sentido nasce ali, não tem história.

Nisso que me tem ocupado como silêncio constitutivo de todo dizer, essa seria uma das suas formas: o apagamento de outras vozes específicas que adquire caráter de evento histórico, institucionalizando o sentido (ilusão referencial, a da literalidade) e, mais do que isso, estabelecendo o campo do "dizível". Aí se forma a necessária ilusão de que o que digo, eu digo a partir de mim mesma. Mecanismo imaginário que coloca na boca do sujeito as suas próprias palavras e que lhe dá o sabor de elas serem dele mesmo e não de outrem. Condição de unidade e de subjetivação sem a qual o sujeito não é sujeito de linguagem na plena contradição do que é sê-lo: ser o agente de e assujeitar-se.

Esse é um silenciamento necessário, inconsciente, constitutivo para que o sujeito estabeleça sua posição, o lugar de seu dizer possível. Dessa ilusão resulta o movimento da identidade, o movimento dos sentidos: eles não retornam apenas, eles se transformam, eles deslocam seu lugar na rede de filiações históricas; eles se projetam em novos sentidos.

No entanto, o que se passa na região específica da produção do discurso científico e do apagamento do já-dito que estamos procurando compreender como meio-plágio?

Podemos considerá-lo um subproduto do silenciamento necessário de que falamos anteriormente, com suas particularidades no entanto. Porque, ao se inscrever na ordem do discurso científico — em que as citações[2] têm uma função de filiar sentidos em redes significativas específicas —, ao mesmo tempo em que apaga as filiações, esse discurso, o do meio-plágio, ganha seus sentidos particulares: ele silencia seu trajeto, cala a voz do outro que ele retoma.

Se há um silenciamento necessário na constituição de todo dizer, nem por isso deixa de haver um silêncio bem mais discutível, porque menos necessário, na relação entre trabalhos de diferentes autores, na vida intelectual, quando se trata do discurso científico. Eu diria, pois, que é preciso distinguir isso que estou chamando de meio-plágio do silêncio constitutivo que, mesmo que já traduza uma certa política do significar — esta que divide o dito

2 Esta nossa reflexão não se dirige diretamente à questão da "citação", só a um aspecto particular dela. No entanto, é interessante lembrar que há múltiplos mecanismos de apagamento em relação ao discurso relatado e o lugar da citação, com seus diferentes efeitos de sentidos: o citar só autores estrangeiros (inscrição no discurso colonial), o não citar um autor para marcar discordância com ele, o citar só textos clássicos, o citar só idéias de outros domínios disciplinares etc. Todas essas são formas de silêncio com seus muitos sentidos.

e o não-dito, estabelecendo um recorte que reflete a posição do sujeito, sua inscrição em uma formação discursiva —, o faz por necessidade histórica. Ao se dizer algo, apaga-se necessariamente a possibilidade de que se diga outra coisa naquele lugar. O meio-plágio se inscreve nesse mecanismo de silenciamento no entanto de modo particular: ele joga com o princípio da autoria, trazendo-a indevidamente para si. O enunciador, que repete e apaga, toma o lugar do autor.

A nossa finalidade, ao produzir este texto, não é levar à autocrítica. Mesmo porque não consideramos este fato — a não-citação de uma idéia claramente já-dita — como se tratando de um fato individual ocasional mas sim sistemático e geral. Isso para nós indica que ele já se incorporou à história e funciona discursivamente em nosso imaginário como uma prática ideológica que se produz "automaticamente" no dizer científico. Isto é, ele já faz parte do nosso modo de produzir trabalho intelectual.

Dessa forma, o que pretendemos com esta reflexão é tornar explícito esse mecanismo para que ele não passe como algo "natural". Paralelamente, podemos considerar com mais interesse e acuidade as suas conseqüências no modo de produção intelectual: o que significa ser intelectual, nessas condições?

Para compreendê-lo como fato discursivo, vamos considerá-lo no conjunto de fatos que caracterizamos como silenciamento e censura.

A censura, segundo o que já dissemos, tem justamente esse caráter, o de não ser um fato da "consciência" individual do falante mas do escopo geral do dizer, no jogo entre formações discursivas diversas: a censura é função da posição do sujeito, ou seja, do seu lugar de produção de sentidos no conjunto do dizível. Pela censura, o sujeito é impedido de ocupar posições consideradas proibidas porque produzem sentidos proibidos. O sujeito é proibido de circular pelas formações discursivas.

Além disso, há outro aspecto da censura que é interessante comentar: a censura, ao contrário do que se supõe comumente, não age sobre o que o sujeito não sabe mas justamente sobre aquilo que ele é suposto saber (o já-dito). O problema, na censura, não é, como já dissemos, impedir a informação, mas evitar que haja trabalho histórico do sentido e, conseqüentemente, da identidade dos sujeitos. Ou seja, a censura procura estancar o movimento social e histórico do sentido que produz os sujeitos em seus processos de identificação. Também esse aspecto da censura está presente no fato que analisamos: ao dizer o já-dito (localizado) sem citar, o meio-plagiador intervém no movimento que faz a história, a trajetória dos sentidos (nega o percurso já feito) e nos processos de identificação (nega a identidade ao outro).

Essa forma de fazer ciência, pelo meio-plágio, ainda que subproduto de processos gerais e inscritos no funcionamento automático da linguagem, é, pois, uma forma de censura. Censura do outro, antes de tudo, porque lhe nega voz. Mas, mais profunda e paradoxalmente, ao silenciar o outro, o meio-

plagiador estaria aí procedendo (silenciosamente) a uma censura para si mesmo. Porque impede que os sentidos se mostrem em seus percursos e assim esconde de si mesmo por onde passam (andam) "seus" sentidos, ou, no caso, a quantas anda sua produção intelectual. Por esse mecanismo, ele "empastela" as diferenças. Mais do que isso, ao silenciar a origem da idéia que trabalha, ele censura, porque produz um mecanismo que desconhece que os sujeitos e os sentidos significam de outras maneiras. Estanca assim o fluir histórico do sentido.

Com efeito, o meio-plágio, ao elidir a historicidade, censurando, reduzindo o movimento dos sentidos, acentua a impressão da realidade do pensamento (ilusão referencial que produz o "sentimento" de que há uma relação natural entre palavras e coisas) e a do sujeito como origem de seu dizer (ilusão de que os sentidos nascem nele). No fato discursivo que estamos analisando, corresponde a isso a onipotência do sujeito. O desejo de que "seu" sentido não tenha história, seja auto-suficiente, absoluto. Reflete assim localmente outra característica do jogo ideológico da constituição dos sentidos: a relação das diferentes formações discursivas é apagada pela dominância de "um" sentido — o "seu" — que atravessa esse conjunto e produz o efeito da unicidade e da completude.

Creio que o que dissemos até aqui é suficiente para marcar o mecanismo de produção desse silenciamento e sua natureza, que é da ordem pública dos sentidos e da censura. Gostaríamos agora de passar

para uma interpretação desse fato que não deixasse de vê-lo como fato discursivo produtivo, seja como repetição, seja como deslocamento.

O que acabamos de dizer situa-o, teoricamente, como um subproduto do funcionamento discursivo do "interdiscurso", apresentando-se como uma conseqüência prática do princípio dialógico, inscrito, neste caso, no domínio da censura, do silenciamento.

Ainda que iludindo acerca da autoria, podemos dizer que esse procedimento silencioso pode no entanto servir para nos indispor com as regiões do já-dito, pelo fato mesmo de não reconhecê-lo, perceptiva e institucionalmente. Poderia ser uma forma de o novo, desrespeitosamente, deslocar o velho. Mas, do modo como funciona, ele parece antes ser uma forma de o velho se fingir de novo. Nesse caso, as palavras, ao sofrerem essa forma de apropriação, ricocheteiam nessas "novas" produções e atingem o autor em sua ressonância, obrigando-o seja a defendê-las (endurecimento da autoria) ou a abandoná-las pela impressão do já-muito-dito, sem refletir. De todo modo não produzem o movimento de sua contemporaneidade. Ao se fingirem de novas, soam, para os que já as haviam dito, como muito velhas. Não fazem progredir a reflexão, porque não produzem deslocamento. Não estabelecem um lugar distinto — não circulam pelas formações discursivas —, não percorrem outras posições. O autor originário não sofre um impulso; ao contrário, arrisca ficar parado no mesmo. Essa é uma forma de

domesticação do novo. Forma de revisionismo. É assim um modo de interlocução que desestimula a conversa, o debate, o confronto de idéias.

Pode-se também tomar o evento discursivo da não-citação como um sintoma de uma mudança na função da autoria. Estaria então havendo um deslocamento — na noção de autoria — que mostraria o giro interpretativo da dispersão, a desnecessidade de um marco de origem do dizer e de um sujeito nessa origem como responsável pelo dito, pela sua coerência, não-contradição e unidade? Estar-se-ia devolvendo o texto à dispersão e o sujeito a sua descontinuidade? Seria um deslizamento do sentido de autor que faria vir à tona o modo de produção do efeito de unidade, ou seja, seria um estilo intelectual que deixaria passar a dispersão, a fragmentaridade, a não-unidade constitutiva do sujeito e dos sentidos. Mas, para isso, seria preciso que houvesse, realmente, transformações no tecido da formação social, já que a noção de autor é função da forma-sujeito e dos modos de produção da "individualidade" sócio-historicamente determinados. E no contexto da nossa formação social (pós-moderna?) não é disso que se trata. Mesmo que possa vir a ser.

Esse mecanismo de não-citar produz o lugar (da falta) do dizer como lugar possível quando, na realidade, esse lugar já está realizado (cheio), caracterizando-se assim como uma forma de desconhecimento. É pois uma das formas ideológicas de apagamento da materialidade histórica do dizer. Nega a memória. Destitui o "saber" discursivo de

seu domínio e trafica com a idéia de novidade. É uma das manifestações da ideologia da "criatividade" (o dever de ser criativo), como veremos mais adiante.

Quer seja consciente ou não, o meio-plágio produz um recobrimento do outro e não sai do mesmo. Em vez de desdobrar sentidos (processo polissêmico que é a base do funcionamento discursivo), dobra sentidos (no sentido do "duplo" e do "encolher"), encurtando o trajeto da significação.

Tudo isso nos mostra que, afinal, a citação, no discurso científico, não é apenas uma questão moral mas funcional, ou seja, ela faz parte do mecanismo estruturante do modo de produzir ciência. Não é um fenômeno marginal, mas substantivo.

Há determinação do interdiscurso (memória do dizer, lugar da "constituição" dos sentidos) sobre a formulação (a enunciação particular de um dizer). O sujeito, ao "formular" seus sentidos, inscreve-se necessariamente no interdiscurso (no já-dito). A formulação é determinada pela memória. E aqui a memória também não é considerada em nível individual mas histórico. Isso não significa que não há nada de novo sob o sol, mas sim que não há dizer que se faça "fora" da história. Todo discurso é parte de um processo discursivo mais amplo que o toma em sua rede de significações. É assim que fazemos sentidos. Mas, ao retomá-los, produzimos um deslocamento, empurramo-los para outros lugares.

O meio-plágio, ao se produzir como uma negação da filiação histórica, individualiza a memória

e perde a capacidade de, ao retomar, deslocar. Só retoma.

Isso nos leva finalmente à consideração do meio-plágio como efeito de comentário.

Como dissemos, a formulação é apagada por outra e isso impede que ela tenha a força do deslocamento; porque o meio-plágio não delimita formulações, ele as confunde. Ele não compreende o dizer do outro, não o situa, perdendo assim a possibilidade de trabalhar o seu próprio gesto de interpretação, o que o faria ir mais longe, o faria significar de outra maneira, distinguindo-se realmente em sua formulação. Aquilo que ele traria de novo fica comprometido por esse modo de dizer. Por quê? Porque o meio-plágio é um comentário que se nega como tal.

Esse é um outro aspecto do meio-plágio e que o submete aos efeitos da ideologia da criatividade. O dever de dizer coisas originais é que faz com que o meio-plagiador omita o enunciado que o sustenta. Resulta assim em um comentário sem texto original. Uma idéia "capenga".

É interessante observar que há vários graus de proximidade entre o comentário e sua inicial. O meio-plagiador simula o grau zero. E isso me tem parecido menos uma farsa do que uma necessidade: se o plagiador explicitasse a relação, não conseguiria produzir sua formulação. Um texto tem suas injunções. É essa omissão que torna seu dizer possível (e muitas vezes com contribuições importantes, mas "tortas").

Isso indica algo a propósito do próprio discurso científico e da nossa forma social de relação com ele: comentários não são valorizados. O dever da criatividade, da originalidade, esquece que o dizer é sempre heterogêneo, que ele nasce em outros dizeres e aponta para outros, e é nesse percurso, que vai entre o já-dito e o futuro discursivo, que o sentido pode (ou não) ganhar novas determinações, produzir deslocamentos. É nesse estreito entremeio que o comentário significa no discurso científico.

Com essas considerações não estamos fazendo o elogio seja do citacionismo, seja da disciplina que amarra de tal modo o pensamento no dizer do outro que o impede de se mexer. Para nós são sempre jogos da interpretação. Esse é um espaço difícil de lidar. O que queremos aqui é apenas situar um certo gesto de interpretação e da relação do sujeito com ele. Gesto que começa por conceber a reflexão não como comentário mas como "lugar próprio da idéia", desliza para a definição da reflexão como "o lugar das idéias próprias" e acaba por se afundar em um modo de apropriação das idéias, em que o trabalho intelectual perde muito de seu sentido.

Na realidade, movimentar-se no discurso científico é saber delimitar diferentes formulações, é saber demarcar umas e outras para poder estabelecer sua posição e, na discussão com outras vozes, estabelecer o âmbito da sua compreensão do fato que é objeto da reflexão.

E aí chegamos à nossa conclusão para estas considerações.

É quando mais acreditamos estar iludindo a história e as determinações imaginárias que nos constituem sujeitos que estamos mais determinados por elas. Porque os discursos têm formas institucionais que os definem. No âmbito das formas institucionais do discurso, há normas que indicam a espessura da materialidade discursiva, que é lingüística e histórica. Em nossa história social, a forma do discurso científico é a que dispõe que, na relação de conhecimento, a explicitação do intertexto, ou seja, a exposição da relação entre os diferentes discursos, é que dá a marca da cientificidade. Elidi-la é iludir-se com a sua própria auto-suficiência. Por outro lado, do outro lado da história, na difícil relação imaginária com o "outro", o apagá-lo, o silenciar sua voz torna-o no mais das vezes mais forte. Ao apagar a voz do outro, o meio-plagiador pode ficar preso nesse mesmo lugar. O dizer fica assim dominado pelo dizer que se omitiu e não permite estabelecer o lugar de sua reflexão, lugar que lhe daria especificidade e o abriria para novos percursos de sentido. Ao imaginar estar explicitando algo que o outro deixou nas margens do seu dizer, o meio-plagiador fica preso no mesmo jogo de explicitação. E não avança. Não flui no movimento da história dos sentidos. Porque entre o dito e o não-dito é irremediável que haja um espaço de interpretação. Que não se fecha. Lugar de equívocos, de deslocamentos, de debates, de possíveis.

E quem perde com isso? O conhecimento. Porque ele também não avança com essas estratégias de

uma retórica que só quer ocupar espaços, mas não refletir. Conseqüentemente, é a própria função do intelectual que fica comprometida. Porque ele se fecha narcisicamente na vontade de que o dizer comece e acabe nele mesmo e não se deixa atravessar nem atravessa "outros" discursos. Essa incapacidade de deslocar-se resulta na asfixia do sujeito (nesse caso, do intelectual) e na rarefação de sentidos (nesse caso, as idéias). Preso nesse mecanismo, o intelectual perde sua capacidade de ter uma posição real na prática do conhecimento que pudesse estabelecer uma sua relação mais decisiva com a formação social de que ele faz parte. Ao apagar o percurso das idéias, fica enclausurado em si mesmo.

O conjunto dessas observações nos mostra que a censura não é necessariamente exercida de cima para baixo. Ela pode se dar entre iguais. Nem por isso deixa de ter sua eficácia. Por outro lado, deixa-nos ver também que não comentar a fala do outro, não declarar filiações no discurso científico, é um modo de estancar trajetos significativos, não historicizar a produção científica e iludir-se, finalmente, com a existência da idéia absoluta.[3]

---

3 Ao fazer considerações a respeito desse procedimento e ao comentar o interesse que têm tido principalmente os psicanalistas em tratar dessas questões de autoria, ouvi de Eduardo Guimarães uma expressão que cabe muito bem no que estou tematizando: "eles assinam as interpretações". Traduzido para a vida acadêmica, vejo exatamente isso: ao ler, ao compreender a idéia do outro, o aprendiz, o leitor, assina o que aprendeu, o que leu, e "esquece" a fala do outro que produziu sua compreensão, sua leitura. Modo de produção intelectual em que não existe mais leitor, só autor.

(Não cantarei o mar: que ele se vingue de meu silêncio, nesta concha.)

C. DRUMMOND DE ANDRADE, *Nudez*

Conclusão

A maneira como concebemos o silêncio na produção da significação nos leva a perceber conseqüências para o estudo da linguagem que apontam para diferentes direções.

Inicialmente, e na sua dimensão prática, a consideração do silêncio pode fazer compreender, de forma distinta, questões relativas ao ensino de línguas, ao contato entre culturas diferentes, a relação com a escrita, a poesia, a música, a relação entre sistemas simbólicos (práticas discursivas) diferentes, a publicidade, as diferentes formas da autoria etc. Enfim, se toda relação com a linguagem supõe uma relação com o silêncio, este funciona de maneira específica em cada uma de suas manifestações. O que nos leva a dizer que não se pode compreender o funcionamento da linguagem sem compreender o estatuto particular do silêncio nos processos de significação.

Em uma dimensão menos prática, o estudo do silêncio produz um deslocamento em relação a duas fronteiras: a) a que existe entre dito e não-dito;

b) a que existe entre o dito (não-dito) e a exterioridade que o determina.

Finalmente, o silêncio nos coloca diante da questão da natureza histórica da significação, na análise de discurso.

De todo modo, em relação à significação, essa reflexão nos leva à compreensão de um aspecto fundamental, o da necessidade do sentido, que fica assim formulada: se um sentido é necessário, ele é possível; se impossível, é porque não é necessário historicamente. Sendo o silêncio a garantia dessa necessidade, já que mesmo o não-formulável (ou não-formulado) significa. O que não é a linguagem, quando se trata dos sentidos, não é o nada, mas silêncio. Por exemplo, os sentidos da negritude ou do feminino silenciados em sua expressividade social própria significam de outro modo (na umbanda, na capoeira ou na moda, numa forma de fazer literatura etc.). Essa migração resulta (e é a marca) da necessidade histórica dos sentidos. Deriva também daí o modo como podemos conceber o político no que chamamos de silêncio. Se ao falar sempre afastamos sentidos não-desejados, para compreender um discurso devemos perguntar sistematicamente o que ele "cala".

Além disso, olhando agora pela perspectiva do sujeito, podemos chegar a afirmações igualmente interessantes, do ponto de vista da significação, a respeito de sua natureza discursiva.

À errância do sentido, à sua capacidade de migração, junta-se o fato de que também o sujeito é errático, ele se desloca em suas posições, ele "falha" etc.

E isso está de acordo com o que significa "discurso": aquilo que segue um curso, um projeto, aquilo que retorna. O traço comum entre a errância do sentido, a itinerância do sujeito e o correr do discurso é a idéia de "movimento".

Em nossa reflexão, consideramos o silêncio na produção do sentido como uma das instâncias em que se produz o movimento, já que o silêncio é o espaço diferencial que permite à linguagem significar (discretamente). No silêncio, o sentido se faz em movimento, a palavra segue seu curso, o sujeito cumpre a relação de sua identidade (e da sua diferença).

O silêncio tem assim uma função nas ilusões constitutivas da linguagem (a do sujeito como origem e a da realidade do pensamento), enquanto condição para o movimento, enquanto lugar do possível para o sujeito e os sentidos.

É desse modo que entendo a afirmação de um sujeito "itinerante", um sujeito discursivo. Porque o sentido não é um, é muitos. Isso está dito na análise de discurso na definição do dizível pelo conjunto de diferentes formações discursivas que se põem em jogo em cada gesto de dizer. Como a relação do sujeito com as formações discursivas tem como componente o silêncio, o sujeito percorre diferentes limites de sentidos (formações discursivas diferentes). Nesse jogo do sempre-já-lá (efeito de pré-construído) produzido pela relação com o conjunto de formações discursivas (o interdiscurso, a memória dos sentidos), o sujeito elabora a "diferença". Como? Porque o silêncio permite que ele se "descole" do

dizer e siga diferentes vias sem no entanto se desgarrar de "seus" sentidos. No silêncio é que se realiza a experiência sensível da polaridade sujeito/sentido. Uma forma de integração que vai além da relação dada pelo efeito do enumerável, do segmentável, do lingüístico. O silêncio é contínuo e esse seu caráter, essa sua continuidade é que permitem ao sujeito se mover nas significações, percorrer sentidos.

O silêncio é a condição de possibilidade de o dizer vir a ser outro. No silêncio, o sentido ecoa no sujeito. É esse processo que lhe torna possível perpassar as diferenças dos distintos processos de identificação sem no entanto perder sua unidade, a de um sujeito que diz. Senão, atravessado por múltiplos discursos (e é essa sua realidade), ele se desmancharia em sua dispersão. É isso que significa dizer que, assim como o sentido é errático, o sujeito é itinerante: ele perpassa e é perpassado pela diferença; habita e é habitado por muitos discursos, muitas formações discursivas. O que o mantém em sua "identidade" não são, como já dissemos, os elementos diversos de seus conteúdos, de suas experiências diferentes de sentidos, nem sua configuração: é o seu estar no silêncio. Porque antes de ser palavra o sentido já foi silêncio. Dito de outro modo, todo sentido posto em palavra já se dispôs antes em silêncio.

Essa itinerância do sujeito pode assim ser vista como efeito da contradição entre formações discursivas e da própria relação de uma formação discursiva com ela mesma (sua heterogeneidade).

A metáfora que pode nos fazer compreender esse processo é a do silêncio como "dobra": é ele o ponto de inversão possível (todo sentido é efeito de uma refração, todo discurso se funda no equívoco), onde o discurso se desdobra em "outras" palavras. Ele funciona assim como um "ponto de fuga", para onde vão os sentidos, ao se multiplicarem: sentidos se abrem em sentidos, que se abrem em sentidos... No silêncio. Uma vez disposto em discurso, um objeto simbólico significa indefinidamente.

Aí retornamos a um tema que me é muito caro e é caro à análise de discurso: a incompletude. Como já afirmamos em outros trabalhos, é o caráter incompleto (a falta, a falha) do sentido e do sujeito a condição da pluralidade na linguagem.[1] O incompleto é também o possível. A polissemia é função da incompletude e, tal como o estamos tratando, o silêncio é um dos modos de compreender a incompletude.

A incompletude, por sua vez, tem a ver com outro processo (a rigor, função da relação entre polissemia e paráfrase), que é o da "reflexividade": o gesto de olhar atrás do espelho, ao se ver, quando criança,

1 Um subproduto desse funcionamento historicamente visível é o fato de que o olhar do dominado é que é mais sensível à pluralidade do que o do dominador. É o dominado que (falha e por isso) precisa do múltiplo para existir. Para o dominador basta o "um" (o seu). O dominado é que precisa do plural. O que se chama "criatividade" brasileira, entre outras coisas igualmente interessantes, tem esse aspecto de determinação histórica: o plural necessário do olhar do historicamente coagido. Aqui lembro a fala de Matraga (G. Rosa, 1951): "o sapo não pula por boniteza mas porém por precisão".

para tentar apreender a experiência da produção da própria imagem (refletida) ou descobrir o seu mistério, ou seja, ver-se (ler-se, dizer-se). A ambição de estar nos bastidores da encenação da identidade.

Essa relação, na linguagem, só se dá no/pelo silêncio.

Não porque o silêncio mostra isso, responde a isso. Mas porque por ele se percebe um mecanismo importante de produção de sentido. Ele é lugar de apoio teórico para se compreender o efeito ideológico elementar: o de que o sujeito já está sempre-lá (efeito Munchhausen; Pêcheux, 1975).

É assim que podemos entender o mecanismo da incompletude como constitutiva do sentido e do sujeito. O lugar em que o sujeito "se" significa para significar. O silêncio torna possível esse gesto de interpretação mínimo (e nem por isso pequeno), aquele que nos instala na origem de nós mesmos e de nossos sentidos. Imaginariamente. Aí não interessa se a interpretação fixa ou não fixa, se é engano ou não é. O que importa é saber o que torna possível o gesto da interpretação, o que lhe dá "origem".

O silêncio fundamenta o movimento da interpretação. Ele é o ponto de apoio do giro interpretativo. Que produz o efeito de sustentação da ilusão do sujeito como origem de si e dos sentidos: o sujeito não se vê como interpretando mas como "dando" sentido. Porque pode estar em silêncio, porque pode significar em silêncio.

Silêncio, exterioridade

No interdiscurso não há lugar para o sujeito. Este, por sua vez, se especifica na formulação, pois nela ele adquire concretude: o formulado tem sujeito e sentido determinados. No entanto, é preciso pensar os processos de mediação histórica. O dizível — domínio do interdiscurso — é o da globalidade do dizer que só adquire especificidade na determinação histórica das diferentes formações discursivas. Estas representam domínios do saber historicamente determinados e que determinam, em sua inscrição, a posição do sujeito e a delimitação do sentido. Aí já há pontos de subjetivação historicamente calculáveis. As formações discursivas já representam recortes do interdiscurso. São regiões de sentidos já dimensionados, situados no conjunto do dizível e que representam as diferentes determinações do social, do político e do histórico. Em seu conjunto elas constituem o interdiscurso. Ninguém tem pois acesso ao conjunto do dizível (o interdiscurso), só a porções dele. Se no interior de uma formação discursiva se pode transitar por construções diferentes nos processos de significação, esse trânsito aparentemente livre já vem determinado pelo recorte impresso por uma formação discursiva no conjunto do dizível. A esses recortes o sujeito não tem acesso; ele se constitui pelo estabelecimento deles. É assim que se pode entender que a ideologia não tem exterior. Como também se pode compreender a afirmação de que o inassertado domina o assertado, o inter-

discurso constitui o intradiscurso e a exterioridade constitui a interioridade. Aí intervém o silêncio, pois é ele que permite o trânsito do sujeito pelos limites. Desse modo, no silêncio, o sujeito trabalha a sua contradição constitutiva (sua relação com o Outro) que o produz na confluência do Um com o Múltiplo. No jogo entre uma formação discursiva e o conjunto delas. É essa relação com a exterioridade (o Real), tornada possível pela mediação do silêncio, que pode nos esclarecer mais um dos aspectos do processo fundamental de constituição da linguagem, que é a polissemia. A polissemia, *nessa perspectiva*, é função do silêncio, pois ele permite a relação — ainda que indireta e sempre mediada — do sujeito com o interdiscurso (a exterioridade). Relação que produz indistinção, instabilidade e dispersão. Veremos em seguida como isso se dá.

Fora da linguagem, nada?

A dimensão ampla da relação entre os sentidos e o real merece que se reflita sobre o papel do silêncio também aí.

Já de início é preciso distinguir, no interior da noção de exterioridade, o que é o real e o que é a realidade. Aí intervém o conceito de interdiscurso que provê o dizer de uma memória, de uma tradição de sentidos: o saber dos sentidos. A realidade aí se sustenta e toma forma. O sentido se torna, assim, visível pela instituição, pelo consenso social. É o

que em análise de discurso se chama condições de produção. Mas se esse é um efeito de exterioridade que apaga o silêncio como lugar do possível (tanto do sentido como do sujeito), há um outro, derivado do real dos sentidos e que trabalha justamente a existência do silêncio como constitutivo da significação em movimento. Porque se há um efeito de exterioridade (os outros), que é onde se significa o preenchimento do sentido, há a inscrição da exterioridade enquanto prática discursiva da contradição (o Outro), presença da ausência que torna a falta possível. O silêncio devolveria assim o sentido (e o sujeito) ao movimento (à ruptura, ao deslocamento). Aí o sentido se abre em sentidos e também o sujeito encontra seu possível.

Nessa direção é que vemos tanto a proposta de R. Barthes de "trapacear" com a linguagem pela literatura como a da "palavra taciturna" de L. Jenny.[2] Mas tomo distância de ambas. Senão, vejamos.

Barthes, na procura desse real do sentido, propõe a desconstrução.

Para esse autor, a linguagem não tem exterioridade. Isto é, sempre se está ao alcance da mais insidiosa injunção: a injunção ao dizer. Para ele, calar-se já é uma conseqüência dessa injunção, ou seja, só se

2 Agradeço a Jacqueline Authier que, sabendo da minha reflexão sobre silêncio, teve o cuidado de me enviar esse livro que, mesmo tendo chegado no final de meu trabalho, foi essencial para eu compreender melhor mesmo afirmações que já havia feito mas com algum receio. Agradeço mais amplamente as nossas conversas tão estimulantes sobre o "não-um", a opacidade do olhar leitor, a relação teórica entre ideologia e inconsciente.

cala quando permitido ou exigido (para ele só há o silenciamento, a política do silêncio).

Ainda segundo Barthes, a saída desse poder inscrito na linguagem só se dá via singularidade mística (Kierkegaard) ou pelo *amen* (Nietzsche). Cavaleiros da fé ou super-homens, tanto Kierkegaard quanto Nietzsche, embora escrevam, fazem-no no movimento reverso da identidade, "no risco do nome próprio: um, por recurso à pseudonimia, o outro atuando no limite do histrionismo" (Barthes, *Leçon*, 1978).

Para Barthes, não resta senão trapacear com a linguagem como o faz a literatura: "Jogar com os signos, mais do que destruí-los, é colocá-los numa 'maquinaria' de linguagem [...] instituir, no próprio centro da língua servil, uma verdadeira heteronomia das coisas".

É o desconstrutivismo.

A minha posição é a de que, curiosamente, o desconstrutivismo é proposto por Barthes no interior de uma perspectiva em que há absolutização da linguagem verbal como central e determinante dos processos de significação e em que o silêncio é apenas o silêncio dominado pelo verbal.

O termo "curiosamente" há pouco usado se deve ao fato de que Barthes, mesmo sendo semiólogo e não lingüista, não pensou a importância das outras linguagens, pois se tivesse pensado teria vislumbrado outras relações de significação e teria intuído o silêncio fundador, o silêncio que é significação por excelência e em relação ao qual se define a linguagem enquanto projeto de sedentarização de sentidos, categorização do significar.

Assim, compreendemos a afirmação de que a linguagem não tem exterior como atestando o fato de que não há modo de não estar no imaginário quando se está na linguagem. Diríamos no entanto que a relação com o silêncio abre fissuras nesse funcionamento. Não há um modo de o sujeito e de o sentido estarem fora da história, do ideológico, do efeito imaginário. Mas a tensão entre imaginário e real é atestada pelo modo como o silêncio trabalha essa relação. No silêncio há pontos de possível (do impossível).

Vejamos agora o que propõe L. Jenny com sua palavra taciturna (1990).

L. Jenny introduz a questão da utopia — etimologicamente "sem lugar" mas cuja totalização à qual aspira a situa "fora do tempo" — considerando que a palavra encontra a tentação utópica de se abstrair da realidade da abertura por uma infinitização que pára o tempo. Querendo apreender a utopia da origem, ela se fecha nos infinitos jogos de espelho da reflexividade. Isso quanto ao momento que esse autor chama de "enunciativo".

Quanto ao momento "histórico", é interessante observar que Jenny também faz uma crítica, como fizemos, à acentuação, sem eira nem beira, da dialogia na forma da interlocução. Porque, "solicitando, por um jogo de diferença, a participação interpretativa de um outro, ela postula naturalmente uma partilha dos procedimentos da inferência e das representações. E, ao colocar essa partilha como absoluta, ela

lhe nega toda distância interlocutória". Assim, nisso que chamamos em nossa reflexão de dialogia total, ela é "tragada pela utopia da comunidade" (Jenny, ibid.). Sob pretexto da representação, ela só opera a repetição de uma partilha representativa "sempre já-estabelecida". Ela se reduz assim a um solilóquio infinito (cf. Orlandi, 1991).

Essa crítica se encontra com a que temos feito a respeito da generalidade com que se têm tratado a enunciação (sob o aspecto dialógico) e a retórica (a partir da dominância de um "tu" que reduz o outro, sob a noção de interação ou interlocução).

De nosso ponto de vista, isso se dá pelo modo como é tratada a questão do sentido sob a dominância de concepções pragmáticas (neopositivistas) da linguagem, tal como essas concepções vêm sendo praticadas academicamente pelos lingüistas e seus congêneres.

Também para L. Jenny, como para nós, há no entanto um outro momento, o momento "discursivo", que pode ser o momento em que se instala uma diferença.

O que ameaça o momento discursivo, diz Jenny (ibid.), é "o desejo de esgotar as possibilidades formais da fala", ou seja, são as utopias da totalidade. Mas o que o salva dele mesmo, segundo esse autor, é a sua "transitividade", já que cada um de seus momentos se antecipa sobre a atualidade seguinte e ela aparece não como o instrumento da abertura mas como essa *torsade* (espiral?) em que a abertura se dá como um processo de formas.

É essa definição discursiva da palavra — que a vê como lugar de uma resistência irredutível a qualquer fechamento — que assegura que nenhuma utopia expressiva se cumpra sem que desabe, ao mesmo tempo, o mundo da linguagem no qual ela ambiciona ter-se realizado. Aí está o acontecimento da palavra em perpétuo desdobramento: palavras que se desenvolvem em palavras indefinidamente. Não precisamos pois ser seus guardiães, nem proteger sua abertura.

Daí que, para Jenny, a questão é, antes, "de nosso destino nela". A nós cabe reconhecer a pluralidade de "sítios de palavra", aos quais nos consagra o presente a fim de aí nos arranjarmos uma mobilidade, uma escolha, uma "liberdade de habitação". Nesse ponto é que ele propõe a palavra "taciturna", para não perder de vista a fala como acontecimento.

Citando Gianni Vattino *(La fin de la modernité,* 1987), ele identifica três tipos de formas contemporâneas da arte e da morte da arte: a utopia (estetização geral da vida pela cultura da mídia), o *kitsch* (auto-ironização do estatuto da arte) e o silêncio (suicídio de protesto). Desse modo, a arte, ela própria, estaria conduzindo, por essa trilogia, ao declínio do futuro da palavra.

No entanto, Jenny contesta esse declínio, em particular o que diz respeito ao silêncio.

Não é todo silêncio, diz ele, que deve ser compreendido como uma "negação ou um suicídio de protesto". Aí ele se encontra com o que dissemos do sentido positivo do silêncio (seja fundante, seja

constitutivo): A intimidade essencial da fala com o silêncio, diz Jenny,

> [...] pleiteia a positividade de uma expressão senão silenciosa ao menos taciturna. Pois não há palavra que não esteja trançada com o silêncio do qual, ao mesmo tempo, ela procede e estende depois de si. Toda proferição vibra com a indistinção de um não-dito que é também seu recurso rítmico. É da forma particular desse não-dito, de sua vibração específica nas franjas do enunciado, que partirá de novo a cada vez o projeto do dizer.

O que diz Jenny não está longe das noções que desenvolvi neste trabalho e que se referem à positividade do silêncio, à idéia de projeto do dizer, ao fato de que a palavra é tecida de um silêncio que significa em seu fundamento e que ela desdobra a partir de si, a idéia do silêncio como "franja" do enunciado.

É assim que Jenny acaba por propor a palavra taciturna:

> Tornar sensível esse silêncio ao mesmo tempo em que se fala é aprofundar na fala um tempo de suspensão e de contemplação, de mudança e de vôo, que está aí necessariamente implicada. Essa prática da palavra é rebelde a toda totalização utópica: ela não visa nem o acabamento final,[3] nem a produtividade infinita. Não é tampouco nostálgica

3 Lembrar aqui o que dissemos sobre a cópia, o meio-plágio: pressupõe-se que se não dissermos a totalidade, não explicitarmos "tudo", algo fica como não-dito e outra pessoa poderá dizê-lo como se já não estivesse significado pelo não-dito. É a injunção do muito cheio da autoria. O autor onipotente e onipresente que deve tudo dizer. Não se dá espaço ao silêncio, à contemplação, à falta e à reflexão.

> pois sabe que a "origem" sobre a qual ela se inclina se inverte e se ultrapassa com ela. Essencialmente transitiva...

A necessidade dessa prática taciturna vem da excessiva abundância de significações que caracteriza o nosso tempo: o tempo todo disponível e amplificada ao infinito, essa disponibilidade é uma indisponibilidade radical. Sim, pois a "profusão dessas significações as torna insignificantes para nós", diz o autor, porque se perde "o tempo de sua proveniência" (se abrevia sua historicidade) e não podemos "ver vir" uma significação antes de sermos cativados pelos seus prestígios. O que pede Jenny, como pedíamos contra a ideologia do exílio do silêncio (mais acima), é que se restitua uma temporalidade da palavra que não estamos mais podendo acolher.

Se até aí estamos junto com Jenny, a partir daí nos distanciamos. Porque esse silêncio aparece, em Jenny, como exercido intencionalmente (como proposta) e especificamente na arte, como lugar de resistência. Para nós, os mecanismos de silêncio, como procuramos mostrar, embora sejam de resistência, não são nem tão intencionais, nem se restringem à arte. Estão onde está a linguagem, onde estão as palavras, onde está a significação: estão onde estão os sujeitos e os sentidos, e mudam de lugar e transitam todo o tempo. Como dissemos, um objeto simbólico posto em circulação produz sentidos indefinidamente. Também desses sentidos (do silêncio) não precisamos ser os guardiães. Dificilmente escapamos aos sentidos tal como eles se

apresentam e se representam. E eles não são por isso uma ameaça: são antes um convite à vida, à experiência, à história, à interpretação.

Vale a pena aí lembrar: toda palavra é capaz de poesia; todo sentido é capaz de silêncio. Como diz Milner (1978), nada da poesia é estranho à língua (por que separar a arte?) e nenhuma língua pode ser pensada se aí não se integra a possibilidade de sua poesia. Assim é com o silêncio. Não se pode pensar o sentido sem silêncio. Todo sentido é capaz de silêncio. Não há, diríamos, parafraseando Milner, língua sem poesia e (sentido) sem silêncio.

O que é preciso não dizer: a incompletude constitutiva

Por aí chegamos ao que, no desenvolvimento desta reflexão, tratamos como o "silêncio necessário", ou seja, o que é preciso não dizer para dizer. Talvez seja interessante fazer apelo aqui ao que A. Lecomte (1981) expõe ao falar das "interdições": "essas interdições nos dão um perfil de um certo 'inconsciente do discurso': o que não se pode dizer".

Esse silêncio — o que não se pode aí dizer — é o indício das "bordas" do discurso, e é "em torno dessas bordas, é tomando apoio em seu efeito que se vai executar a fantástica sinfonia do um e do infinito, do singular e do disperso".

Não podemos deixar de observar, antes de continuar, que essa é uma das contribuições mais importantes da análise de discurso, a de colocar como base de sua teorização esse movimento necessário entre o um e o plural, a unidade e a dispersão, como pares necessários a que eu acrescentaria o mesmo e o diferente, a paráfrase e a polissemia.

A partir do reconhecimento dessas bordas do discurso, A. Lecomte (idem) fala sobre o fato de que há um significante impossível que é rejeitado. São os limites de cada formação discursiva. Sua pergunta então é: "em que lugar outro ele vai exercer seus efeitos?".

Jogo entre conjunto aberto (conjuntos com bordas mas não contendo suas bordas: enunciados cuja fronteira só é dizível se se incluir, sob certo modo, seu outro) e conjuntos fechados (enunciados com bordas mas contendo suas bordas), esse lugar outro, a meu ver, é o trabalho do silêncio. É aí, no lugar do impossível, e no da suspensão da contradição, que se dá a possibilidade de o dizer vir a ser outro.

É esse modo de conceber a relação com o outro — onde podemos distinguir tanto o impossível para uma formação discursiva em relação a outra, como o impossível para o conjunto de formações discursivas — pelo silêncio (e não pelo implícito) que desaloja a noção de "alteridade" da perspectiva dialógica que se assenta sobre o segmental.

É assim que entendemos que esse movimento do sentido, o desdobrar-se do sentido em sentido, indefinidamente, é função do silêncio.

O silêncio e seus efeitos

Desse modo, podemos chegar a nossas conclusões. Se algum ganho houve nesse percurso que fizemos, ele pode ser formulado em duas direções:

1. Compreender a censura além da idéia de interdição redutora, ou seja, aquela que só vê a censura na relação com o implícito (que não deve ser dito) quando na realidade a censura é um processo que não trabalha apenas a divisão entre dizer e não-dizer mas aquela que impede o sujeito de trabalhar o movimento de sua identidade e elaborar a sua história de sentidos; a censura é então entendida como o processo pelo qual se procura não deixar o sentido ser elaborado historicamente para ele não adquirir força identitária, realidade social etc. Isso só pode ser apreciado pensando-se a relação com o silêncio. Por outro lado, a censura, ela mesma, funciona como um simulacro do silêncio e dessa forma ela o "objetifica" (coisifica-o), impedindo que ele exerça sua força desorganizadora. Assim, ao conduzir o silêncio às outras palavras (que não podem ser ditas), a censura o faz de forma a defini-lo, circunscrevê-lo; mas, pelo próprio gesto de fazê-lo, devolve-lhe sua fluidez, onde ele produz seus desligamentos, descontinuidades em seu modo de significar e ressignificar, perdendo seu caráter organizador, caudatário de seu atrelamento às palavras. Como já tivemos a ocasião de afirmar em outro trabalho (Orlandi, 1990), também a desorganização é constitutiva do sentido e da identidade.
2. Compreender o silêncio além da divisão explícito/implícito ou pressuposto/subentendido nos faz ver que a relação com o não-dizer se abre para um espaço de recorrência de processos de significação muito mais complexos e que não estacionam apenas em um dizer que está à espera de explicitação. Pelo estudo do silêncio tal como o encaminhamos, podemos dizer que, assim como o efeito de sentidos institui uma sobra que é o sentido "literal", há um efeito produzido pela relação do silêncio com o não-dito cuja sobra é o "implícito". Sentido literal e implícito são, em nossa perspectiva, efeitos. O que fizemos foi ir ao lugar teórico da produção desses efeitos.

Se o efeito da literalidade dá ao sujeito a impressão de que o sentido é "um" (ou pelo menos estável, permanente), o efeito do implícito produz a impressão de que a incompletude é relativa (no jogo do dito e não-dito) e, portanto, remediável.

Ambos os efeitos jogam na impressão da realidade do pensamento (domesticação da relação da linguagem com a exterioridade) e na de que o sujeito pode sempre ter acesso ao indizível (estabilização da história pela "vontade", pela "intenção").

Em todas essas impressões prevalece a idéia de que o sujeito pode atravessar as fronteiras do saber e do poder pela sua força de vontade (onipotência cristã, voluntarismo), e completar o dito.

Com o silêncio, ultrapassa-se o sentido do não-dito como aquilo que se pode dizer mas não é preciso, ou o não-dito que exclui, para se atingir o funcionamento da significação em que estão em jogo a constituição mesma do processo de significar e o ponto de efeito discursivo de onde falam as "outras" palavras.

Podemos então pensar o funcionamento do silêncio na distinção entre: a) a realidade que é o que se chama de contexto de situação; b) do real do discurso que é o silêncio e que nos indica que o sentido pode sempre ser outro; c) da noção de exterioridade tal como ela funciona na análise de discurso e que se representa, no trabalho do silêncio, na produção do interdiscurso, que é o efeito da relação da materialidade histórica com a da língua, resultando na "memória" do discurso, seu "saber"; a relação do discurso com o real.

O interdiscurso, como sabemos, resulta do jogo das formações discursivas à dominante e representa na análise de discurso o fato de que *ça parle, avant et ailleurs.* É aí que se podem compreender tanto o silêncio (fundante) que torna possível o significar quanto a incompletude enquanto condição do múltiplo: "falamos tudo e ainda há o que silenciar" (C. Vogt, 1982).

Se o real da língua é o sistema significante e o do discurso é o silêncio como constitutivo da significação, é preciso ainda acrescentar que não se pode deixar de distinguir, em conseqüência, que o real formal produz o efeito imaginário do sistema de

regras (ilusão do lingüista). O real discursivo, por sua vez, incide sobre a matéria significante, que é lingüística *e* histórica, e seu efeito, que advém do silêncio, é o de que sempre há sentido. Ilusão histórica do jogo das formações discursivas, da relação do discurso com a exterioridade. Efeito de um imaginário que se assenta na necessidade que tem o sujeito de sempre "dar" e "ter sentido", já que, como animal simbólico, ele está condenado a significar, a interpretar. Difícil lhe é suportar o não-sentido.

É questão crucial, para a análise de discurso, a diferença (e a relação) entre o não-dito e o não-sentido. O não-dito é o que pode (ou não) significar. O *non sense*, para Pêcheux, é fundamental para a ruptura, o novo, o outro sentido: "de modo que o irrealizado advenha formando sentido do interior do não-sentido" (Pêcheux, 1982). A análise de discurso se ocupa dessa passagem do não-sentido ao sentido. E aí, percebida na relação com o silêncio, a ideologia aparece como o imaginário necessário que, pelas sua falhas, permite o deslocamento.

Assim, aqui se afigura necessário distinguir isso que estamos chamando de efeito que se produz sobre o não-sentido e o que dissemos sobre o efeito que se constitui sobre o não-dito.

Como já dissemos anteriormente, pode-se fazer coincidir, ilusoriamente, o silêncio com o não-dito enquanto filiação necessária ao interdiscurso e aí o que não se diz aparece identificado ao já-dito, portanto desnecessário de dizer; mas se pode con-

siderá-lo, por outro lado, no modo pelo qual do não-sentido se faz sentido. Vejamos pois como isso se dá.

Como há injunção à interpretação, já que o homem é um ser simbólico, a tudo ele deve atribuir sentido. Tudo significa. Por outro lado, como afirmamos inúmeras vezes, estar em silêncio é uma das formas de estar no sentido. Desse modo, podemos nos iludir com o fato de que estamos sempre no sentido. Pela análise de discurso, no entanto, sabemos que isso não é assim. E é do jogo das múltiplas formações discursivas em seus limites moventes que nos resulta essa ilusão do tudo significar, como dissemos. Assim, não só nos iludimos quando imaginamos que o sentido só pode ser aquele (inscrição em uma formação discursiva determinada) como quando, pelo jogo entre diferentes sentidos (entre diferentes formações discursivas), nos imaginamos garantidos (pelos outros sentidos) pela sempre presença de sentido.

Ambas as ilusões, a de que sempre há sentido e a de que o não-dito é o desnecessário, o já-sabido, são sustentadas pela relação significante com o silêncio.

Sem entender a diferença, fundamental, entre o modo de significar da linguagem verbal e o silêncio não se pode compreender a posição básica do silêncio na produção dos sentidos e de seus efeitos, em que, como dissemos, ele aparece como condição de divisão, da política do dizer, mas também torna a linguagem capaz do múltiplo, dos muitos sentidos.

Análise de discurso e silêncio

Finalmente, pelo que pudemos entender nessa perspectiva de estudo do silêncio, pensamos poder situar com mais precisão a análise de discurso que praticamos e que deriva da Escola Francesa da Análise de Discurso: aquela que não explica, nem serve para tornar inteligível ou interpretar o sentido, mas que nos leva a melhor compreender os processos de significação, o modo de funcionamento de qualquer exemplar de linguagem para significar. Com efeito, a relação que a análise de discurso estabelece com o texto não é para dele extrair um sentido mas sim para problematizar essa relação, ou seja, para tornar visível sua historicidade e observar a relação de sentidos que aí se estabelece, em função do efeito de unidade. Sim, porque é no texto[4] — produzido na relação de dominância do todo sobre as partes — que se constrói o sentimento de unidade do discurso. Assim, a análise de discurso — na compreensão de um fato de linguagem qualquer — não funciona como uma "metalinguagem", mas antes como um discurso "relatado" pelo político na sua dimensão simbólica, isto é, a que indica que o sentido é dividido em diferentes direções que a história determina.

Como já tivemos a ocasião de afirmar, as palavras, na perspectiva da análise de discurso, já são sempre discursos na sua relação com os sentidos. Isso quer di-

4 E aqui também joga um efeito necessário, o da linearidade: o enunciado se apresenta como unidimensional na sua textualidade enquanto o sentido, na verdade, parte em todas as direções.

zer que toda palavra, para significar, tira seu sentido de formulações que se sedimentam historicamente. Toda palavra refere ao discurso no qual significa ou significou. Dito de forma mais incisiva: toda palavra é atestação do interdiscurso. Uma palavra por outra, que é próprio do funcionamento discursivo, significa assim um discurso por outro. Ou seja, ideologia. Se é essa a condição de funcionamento da linguagem — não falamos só com nossas palavras; habitamos o equívoco necessário —, a relação do silêncio é com outro(s) discurso(s) inscrito(s) nas palavras. Por isso, a proposta que bem define a análise de discurso é a que a pensa como um programa de leitura particular: a que vê em todo texto a presença de um outro texto necessariamente excluído mas que o constitui. Princípio discursivo de base que coloca como seu fundamento a articulação entre unicidade e duplicidade. Aí está a ideologia em pleno funcionamento: no que necessariamente se silencia. Diríamos, em conseqüência, que a "leitura", em análise de discurso, não pode prescindir de um lugar teórico para o funcionamento do silêncio. Esse lugar, por sua vez, implica reconhecer o estatuto do que chamamos "materialidade" (dos sentidos) na análise que propomos (seja da linguagem, seja do silêncio). Pois é pela noção de materialidade que podemos intervir na ilusão de transparência (efeito de literalidade), pensando então a língua como um sistema não de formas abstratas, mas material, ou seja, espaço de manifestação das relações de força e de sentidos que refletem os confrontos de natureza

ideológica. É isso que Pêcheux diz (1975), quando afirma: "O discursivo só pode ser concebido como um processo social cuja especificidade reside no tipo de materialidade de sua base, a saber, a materialidade lingüística".

No entanto, a compreensão desse fato me parece vir acompanhada de outra, necessariamente, quando se pensa o silêncio: a de que a análise de discurso não pode se inscrever entre as disciplinas que exercem irrestritamente a (violência da?) interpretação. O silêncio indica o limite da interpretação e acompanha a concepção do movimento dos sentidos e dos sujeitos: incompletos e abertos para se tornarem outros. A interpretação — como a ilusão da unidade e da completude — tem sua função, mas é apenas parte do funcionamento da relação do homem com o simbólico: se sentido e sujeito estão em constante movimento, a interpretação é parte desse movimento, não algo exterior a ele, não podendo, pois, regulá-lo de fora. A análise de discurso mostra assim um seu aspecto paradoxal: ela é uma disciplina interpretativa mas reconhece os limites da interpretação e procura desmanchar o caráter linear dela. Isto é, a análise de discurso é um exercício permanente das bordas da interpretação.[5] Por isso se propõe não a interpretar mas a compreender os

5 Os limites, suas contradições e seus deslocamentos, essa matéria de reflexão é constante na análise de discurso e isso está muito presente no seu autor mais expressivo, do qual cito aqui um fragmento do seu livro *Semântica e discurso* (1989): "ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja: primado prático do inconsciente que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso ousar pensar por si mesmo".

processos de significação que sustentam a interpretação e que mostram seus contornos instáveis.

Eu diria mesmo mais do que isso. É essa concepção discursiva da interpretação e suas bordas que nos permite compreender tendências diferentes em teorias como a psicanalítica, a da história das mentalidades, a da crítica genética etc. Em suma, é uma concepção discursiva da interpretação que torna possíveis essas diferentes tendências. Aqui novamente intervém a afirmação de Pêcheux (1969) de que "a teoria do discurso não pode de nenhum modo se substituir a uma teoria da ideologia, assim como não pode se substituir a uma teoria do inconsciente, mas ela pode *intervir* no campo dessas teorias".

Retornando, agora, ao que a reflexão sobre o silêncio nos permite compreender do discurso e da produção dos sentidos, podemos entender melhor o fato de que, na perspectiva discursiva, a metáfora (etimologicamente "transferência") é a condição de existência do sentido:

> De fato, o sentido existe exclusivamente nas relações de metáfora (realizadas em efeitos de substituição, paráfrases, formações de sinônimos), das quais certa formação discursiva vem a ser historicamente o lugar mais ou menos provisório: as palavras, expressões e proposições recebem seus sentidos da formação discursiva à qual pertencem. (Pêcheux, 1988)

E aí a paráfrase é essencial, nessa sua relação com a metáfora e a constituição da formação discursiva, pois é o funcionamento da paráfrase que configura o espaço da formação discursiva como o espaço do "mesmo" no processo de identificação do sentido, já que, ao identificar o sujeito, o mecanismo da paráfrase lhe dá, ao mesmo tempo, a impressão da estabilidade do sentido, da permanência de seu "conteúdo". A própria identidade é função do eterno movimento entre presença e ausência, entre o um e o múltiplo, em cuja base, como vimos, está o silêncio significante.

A análise de discurso é enfim uma relação com a linguagem: relação em que não se mantém a distinção forma/conteúdo mas antes se pensa a questão da sua materialidade que é lingüística e histórica e na qual se pode pensar o silêncio em sua importância fundamental. E se assim é, vamos deixar, nesse ponto, que os sentidos da reflexão que ela nos propõe façam seu percurso, acolham o tempo de sua proveniência, e se devolvam a seu silêncio. Porque é nele que estão os outros sentidos.

Bibliografia

Angenot, M. "Le discours social: problématique d'ensemble", in G. Bourque et al. (orgs.). *Le discours social et ses usages*, vol. 2. Quebec, 1984.

Authier, J. "Hétérogénéités Énonciatives", *Langages*, nº 73. Paris: Larousse, 1984.

Bacherich, M. "Oublier toutes les roses paintes", *Voir/Dire*. Paris: Minuit, 1988.

Barthes, R. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *Leçon*. Paris: Seuil, 1978.

Busset, J. de B. "Le silence et la joie", *Corps Ecrit*, nº 12. Paris: PUF, 1984.

Clément, C. "Le moi et la déconstruction du sujet", *Article Moi, Encyclopedia Universalis*, vol. III, pp. 172-175.

Courtine, J. J. "Définition d'orientations théoriques et construction de procédures en analyse de discours", *Philosophiques*, nº 2, vol. IX. Paris, 1982.

De Decca, E. *O silêncio dos vencidos*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Ducrot, O. *Dire et ne pas dire*. Paris: Herman, 1972.

Fedida, P. "Le language à l'œuvre de la figure", *Voir/Dire*. Paris: Minuit, 1988.

FOUCAULT, M. *L'archeologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *L'ordre du discourse*. Paris: Gallimard, 1971.

GALLO, S. *Discurso da escrita e ensino*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser e o caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HENRY, P. *Le mauvais outil*. Paris: Klincksieck, 1975.

_____. "L'histoire n'existe pas?", *Studies in the history of psychology and the social sciences*, nº 3. Roma, 1984.

_____. "Sens, sujet, origine", *Linx*, nº 19. Paris, 1988.

HOLLANDA, F. B. de. *Coletânea de músicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

JENNY, L. *La parole singulière*. Paris: Belin, 1990.

JONES, R. F. "Silence", in J. Schribners et al. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. XI. Nova Iorque, 1980.

JURANVILLE, A. "Au-delà-du silence", *Corps Ecrit*, nº 12. Paris: PUF, 1984.

LAGAZZI, S. *O desafio de dizer não*. Campinas: Pontes, 1988.

LE BOT, M. "Le silence dans les mots", *Corps Ecrit*, nº 12. Paris: PUF, 1984.

LECOMTE, A. "La frontière absente", in M. Pêcheux, B. Conein et al. *Matérialités discursives*. Lille: PUL, 1981.

LYOTARD, F. *Le différend*. Paris: Minuit, 1983.

MAINGUENEAU, D. *Genèses du discours*. Bruxelas: Mardaga, 1984.

MILNER, J.-C. *L'amour de la langue*. Paris: Seuil, 1978.

ORLANDI, E. "O inteligível, o interpretável e o compreensível", in *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez, 1987.

_____. "Silence, sens", in H. Parret (org.). *Colloque d'Urbino*, 1988.

ORLANDI, E. "Parole à plusieurs tranchants", *Praxématique*. Montpellier, 1989.

_____. "Hétérogénéités et sitences", in H. Parret (org.). *Les sens et ses hétérogénéités*. Paris: CNRS, 1991.

_____. *Terra à vista*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

PÊCHEUX, M. "Analyse du discours — langue et idéologies", *Langages*, nº 37. Paris: Didier/Larousse, 1975.

_____. *Le discours: structure ou événemment*. Illinois, 1984. Trad. bras. Pontes.

_____. *Les vérités de la Palice*. Paris: Maspero, 1975. Trad. bras. Editora da UNICAMP, 1988.

_____. *Por uma análise automática do discurso*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

PÊCHEUX, M.; HAROCHE, C. e HENRY, P. "La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours", *Langages*, 24. Paris: Didier/Larousse, 1971.

ROBIN, R. *Le discours social et ses usages*. Quebec: Introduction, 1984.

ROSA, G. "A hora e a vez de Augusto Matraga", in *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.

ROUDINESCO, E. *Pour une politique de la psychanalise*. Paris: Maspero, 1977.

SERIOT, P. "La langue de bois et son double", *Langage et société*, nº 35, 1982.

VATTINO, G. *La fin de la modernité*. Paris: Seuil, 1987.

VOGT, C. *O itinerário do carteiro cartógrafo*. São Paulo: Massao Ohno, HUCITEC, I.N.L., 1982.

WALDMAN, B. *Do vampiro ao cafajeste*, 2ª ed. São Paulo: HUCITEC; Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961.

As formas do silêncio tem como fio condutor a apresentação dos sentidos do silêncio, e é isto que o estudioso da linguagem encontrará aqui, desenvolvido com a cautela de quem cuida de explorar os entremeios tanto das disciplinas como das diferentes teorias da linguagem, procurando, no entanto, uma especificidade.

Silêncio que atravessa as palavras, que existe entre elas, ou que indica que o sentido pode sempre ser outro, ou ainda que aquilo que é o mais importante nunca se diz; todos esses modos de existir dos sentidos e do silêncio nos indicam que este é fundante. Sendo assim, nessa reflexão, a autora procura indicar as várias pistas pelas quais se chega ao princípio da significação.

ISBN 978-85-268-0755-6

9 788526 807556